



# Kant und Marx.

Ein Beitrag

zur

Philosophie des Sozialismus

von

Karl Vorländer.




Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911.

# Vorwort.

Als der Verlag vor einigen Jahren mit dem Ersuchen um eine sozialphilosophische Arbeit an mich herantrat, war anfangs nur eine erweiterte Neuausgabe meiner bis dahin an verschiedenen Orten veröffentlichten Einzelschriften*) beabsichtigt. Indes dieser Plan befriedigte mich selbst je länger desto weniger. Nicht bloß wuchs der Stoff mir unter den Händen an, sondern es drängte mich auch immer mehr, demselben eine zusammenhängendere Form zu geben. Wohl waren auch jene Einzelabhandlungen bereits durch einen gemeinsamen methodischen Grundgedanken innerlich verbunden; allein es fehlte ihnen doch — im einzelnen wie in der Gesamtheit genommen — die Abrundung zu einem Ganzen. So ist denn statt ihrer ein ganz neues Buch entstanden, das ich hiermit dem sozialphilosophisch interessierten Publikum vorlege.

Die wenigen Seiten über KANT sind zu einer verhältnismäßig ausführlichen Darlegung seiner geschichtsphilosophischen Methode und seiner — meines Wissens sonst noch nirgends in größerem Zusammenhang geschilderten — politischen und sozialen Ansichten geworden (Kap. I). Ganz neue Arbeit ist weiter das zweite Kapitel, das die philosophische Entwicklung von MARX und ENGELS, freilich nur von einem bestimmten philosophischen Gesichtspunkt aus, aber von diesem, hoffe ich, ziemlich vollständig skizziert. Kann bis dahin von einem Zusammenhange zwischen KANT und MARX kaum ge-

*) Die Titel derselben lauten:

1. *Kant und der Sozialismus, unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus.* Berlin, Reuther und Reichard, 1900. 69 Seiten.

2. *Die neukantische Bewegung im Sozialismus.* Berlin, ebd. 1902. 62 Seiten. (Abdruck aus den *Kantstudien.)*

3. *Marx und Kant,* Vortrag, gehalten in Wien am 8. April 1904. Verlag der ‚Deutschen Worte‘. Wien, 1904. 28 Seiten.

4. *Die Stellung des modernen Sozialismus zur philosophischen Ethik.* Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol. XXII 3, 727—764.

Diese vier Abhandlungen sind inzwischen vereinigt in russischer Übersetzung in Buchform erschienen (vgl. Anm. 270 dieses Buches). Zu ihnen ist inzwischen noch ein kleiner Aufsatz: *Marx oder Kant? Ein Beitrag zur neuesten Diskussion übei dieses Thema* (Archiv für Sozialw. und Sozialp. XXVIII 3, 693—705) gekommen.

sprochen werden, so keimt ein solcher leise und langsam auf in den idealistischen Nebenströmungen des modernen Sozialismus: wenn auch weniger in LASSALLE, dessen doppelte Abhängigkeit von FICHTE und HEGEL hervortritt, als in JOSEF DIETZGEN, LAWROW und JAURÈS (Kap. III). Eine grundlegende Änderung dieses Verhältnisses aber wird erst innerhalb der letzten anderthalb Jahrzehnte durch die Sozialphilosophie der auf der Fortbildung von KANTs erkenntniskritischer Methode fußenden „Neukritizisten“ bewirkt, wie wir die COHEN, NATORP, STAMMLER, STAUDINGER usw. statt des vieldeutigen und mißverständlichen „Neukantianer“ lieber nennen möchten (Kap. IV). Sie spiegelt sich innerhalb des Kreises der sozialistischen Theoretiker, soweit sie überhaupt philosophisch interessiert sind, wider in der veränderten Stellungnahme nicht bloß eines Teiles der Revisionisten (Kap. V), sondern in noch höherem Grade eines nicht zu verachtenden Teiles der sogenannten „radikalen“ Marxisten (Kap. VI). Auch diese weiteren vier Kapitel erscheinen hier entweder so stark vermehrt und in teilweise ganz neuer Ordnung des Stoffes, daß man die frühere Fassung nur bei einzelnen Abschnitten wieder erkennen wird; oder sie sind überhaupt völlig neu geschrieben, wie die Abschnitte über LASSALLE, die Erkenntnistheorie DIETZGENs, TUGAN-BARANOWSKY und namentlich fast das ganze sechste Kapitel, auf dessen Inhalt ich von meinem eigenen methodischen Standpunkt zu dem KANT-MARX-Problem aus besonderen Wert lege, weil es an dem Beispiele entschiedener Marxisten deutlich zeigt, wie eine Verbindung der kritisch-analytischen Methode KANTs mit der kausalgenetischen von MARX keineswegs zu den Unmöglichkeiten gehört.

Anfangs beabsichtigte ich der vorliegenden, mehr historischen Darlegung des Problems noch den Versuch eines eigenen systematischen Aufbaus oder doch einer ausführlichen methodisch-systematischen Begründung meines Standpunktes folgen zu lassen, die dann zugleich eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dessen Kritikern E. HAMMACHER, G. VON SCHULZE-GÄVERNITZ, FERD. TÖNNIES, TUGAN-BARANOWSKY, R. DRILL, B. ERDMANN sowie hervorragenden Vertretern des Marxismus (wie K. KAUTSKY und A. LABRIOLA) geworden wäre. Es zeigte sich jedoch, daß damit der für diese Schrift in Aussicht genommene Umfang erheblich überschritten worden wäre; auch drängte es mich zu einem Abschluß der bisherigen Untersuchung. Die Veröffentlichung des systematischen Teils, auf den im folgenden mehrfach Bezug genommen wird, sei deshalb späterer Gelegenheit vorbehalten.

Solingen, 25. Januar 1911.

**Karl Vorländer.**

# Inhalt.

---

# Einleitung.

Marx und Kant! — Eine Flut entgegengesetzer Vorstellungen rufen die beiden Namen in uns wach. Welcher Kontrast zunächst schon der Persönlichkeiten! Dort der von Land zu Land getriebene leidenschaftliche Revolutionär, dessen Lebenszweck darin gipfelt, in die politischen und sozialen Verhältnisse seiner Zeit von Grund aus umgestaltend einzugreifen, ein scharfsinniger Gelehrter und zugleich doch Urheber einer gewaltigen, weltgeschichtlichen Bewegung, die heute Millionen von Menschen in allen Kulturländern zu ihren Anhängern zählt. Hier der ruhig heitere Weise im weltabgelegenen Königsberg, der nie aus seiner Heimatprovinz herausgekommen ist, ein echter deutscher Professor, dessen Leben wie nach der Uhr verlief, ein politischer Theoretiker auch er, doch ein solcher, der weder den Ehrgeiz noch die natürliche Anlage dazu besaß, eine führende Rolle in der praktischen Politik zu spielen; ein Freund der Menschheit, der zwar keine äußeren Einrichtungen schuf, aber auf dem Felde der Wissenschaft ebenfalls Tausenden neues Licht gegeben hat.

Und nicht minder verschieden, wie ihre öffentliche Persönlichkeit, ist ihre schriftstellerische Art. Die Schriften des einen sind diktiert von glühendstem Temperament und doch wieder kältestem Verstand, seine Worte scharf und schneidend wie Stahl, den Gegner erbarmungslos mit der Lauge des Spotts und der Satire übergießend; trotz seines gelehrten Wissens, der Stil von blendender Helle und je nachdem bald von nüchterner logischer Schärfe durchtränkt, bald sprudelnd von geistreichen Antithesen. Ihr Verfasser bleibt nie der bloße Gelehrte. Seine ganze Lebensarbeit wendet sich immer mehr dem einen Lebenszweck, der theoretischen Begründung und praktischen Durchführung der neuen Weltanschauung zu. Anfangs nur von einem engeren Kreise von Anhängern begeistert aufgenommen, erreicht er erst ganz allmählich, ja im Grunde erst nach seinem Tode die allgemeine Anerkennung seiner Größe, auch bei den Vorurteilsloseren unter seinen Gegnern. Kant hingegen

zeigt auch schriftstellerisch noch ganz den Typ des altmodischen deutschen Gelehrten. Er, der in seinen früheren, kleineren Schriften auch witzig und anmutig zu schreiben verstand, bringt gerade in seinen großen kritischen Werken die Wucht und Tiefe seiner Gedanken oft genug nur in unförmlich ausgedehnten und schwerfälligen Satzgebilden zum Ausdruck. Aus lauter Gewissenhaftigkeit, um nur ja den Sinn nach allen Seiten hin genau zu bestimmen und zu begrenzen, fügt er immer neue Einschränkungen und Bedingungen hinzu; widmet sich auch im Stile rein der Sache, Gegner wie Mitstrebende kaum beachtend. Spät erst war er zur Hauptarbeit seines Lebens gelangt, fand aber dann — nach wenigen Jahren des Wartens — bald einen rasch wachsenden Schriftstellerruhm, eine immer weiter sich ausbreitende Schar von Jüngern und Anhängern. Und nun rief auch er eine Revolution im Reiche der Geister hervor, deren Wirkung zwar einige Jahrzehnte lang vermindert, wie er selbst fast vergessen, war, seit einem halben Jahrhundert jedoch wieder in steigendem Maße auf den verschiedensten Wissenschaftsgebieten zutage tritt.

Dazu der Gegensatz der Zeitalter. KANT lebt noch in der ganzen bürgerlichen Enge des Deutschlands in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die zwar das literarische Leben in glänzendster Entfaltung, das politische aber gänzlich verkümmert zeigt. Er selbst bewundert die große staatliche Umwälzung der Nachbarnation nur von ferne, ohne daß sie zu seinen Lebzeiten einen nennenswerten Einfluß auf Deutschland, insbesondere sein engeres Vaterland Preußen, auszuüben begonnen hätte. Hier herrschte vielmehr in politischer wie sozialer Beziehung noch die größte Rückständigkeit, waren Maschinenindustrie und kapitalistisches System nicht einmal in ihren Anfängen vorhanden. Wie anders MARX! Er ward fast hundert Jahre später geboren, wurde früh hinaus auf das stürmische Meer der Politik geworfen, beteiligte sich mit der ganzen Leidenschaft seiner dreißig Jahre an den Stürmen der Revolution von 48, erlebte die gewaltigsten Umwälzungen in der äußeren und inneren Geschichte Europas, vor allem aber die großartigen technisch-industriellen Erfindungen und Entwicklungen, und infolgedessen — das Wichtigste für ihn — einen ungeahnten Umschwung aller wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse.

Damit ist schließlich auch die Verschiedenartigkeit ihrer geistigen Interessen und wissenschaftlichen Methoden, auch abgesehen von ihren individuellen Anlagen und ihrer persönlichen Entwicklung, von selbst gegeben. Gewiß sind sie beide mit der ganzen Bildung ihrer Zeit ausgerüstet, von umfangreichstem Wissen und von staunenswerter Vielseitigkeit des Geistes; insbesondere sind sie beide ausgezeichnete Mathematiker gewesen. Allein KANTS Bildung wurzelt doch im wesentlichen noch im Zeitalter der Aufklärung. Obwohl

er sie philosophisch überwunden hat, steht er ihr doch namentlich darin noch nahe, daß er wie sie im ganzen rationalistisch, also unhistorisch denkt. Sein Maßstab ist das Vernunftmäßige; die Zergliederung bestehender, die Schöpfung neuer Begriffe seine Stärke. MARX dagegen ist zwar auch ein scharfer Analytiker, im übrigen aber bereits von der Richtung des neuen, historischen Jahrhunderts beeinflußt. HEGELS Philosophie im Bunde mit der rapiden Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und Technik treiben ihn mehr und mehr zur entwicklungsgeschichtlichen Methode, die in Wissenschaft und Leben vor allem den Prozeß des Werdens betrachtet. Des einen Aufmerksamkeit ist in erster Linie der erkenntniskritischen Neubegründung der Philosophie zugewandt, das wissenschaftliche Interesse des anderen vorzugsweise auf Volkswirtschaft und Sozialgeschichte gerichtet. Dabei ist der Philosoph, obschon in gewissen prinzipiellen Punkten sehr entschieden, im ganzen doch maßvoll; die Gegensätze, wo nicht solche der wissenschaftlichen Methode in Frage kommen (denn in diesem Punkt kennt auch er keine Gnade), sucht er lieber zu versöhnen als zu verschärfen. Der andere dagegen, eine Kampfesnatur durch und durch, radikal in Religion, Politik und Geschichtsauffassung, kehrt mit Vorliebe die Gegensätze bis zum äußersten hervor.

Trotz aller dieser Verschiedenheiten in den Persönlichkeiten, den Zeiten, der Schreibart, den Interessen und den Methoden, trotzdem KANT über ein Menschenalter vor MARX'S erstem schriftstellerischen Auftreten gestorben ist und dieser sich bei der Formung und Begründung seiner Lebensziele nie auf jenen gestützt oder berufen hat: trotz alledem hat seit beinahe anderthalb Jahrzehnten eine Bewegung eingesetzt, welche beide Namen auf ihre Fahne schreibt. Diese Bewegung, die in erster Linie philosophischen und methodischen Charakter trägt, ist es, die wir in unserm Buche zu mustern beabsichtigen.

Sie ging zunächst von den „Neukantianern" aus. Wir denken dabei nicht an F. A. LANGE, obwohl dieser als Gelehrter wie als Mensch gleich verehrungswerte Denker sowohl sozialistische Anschauungen gehegt, wie andererseits auch zu denen gehört hat, die die KANTische Denkweise zuerst wieder in weiten Kreisen verbreitet haben. Sondern wir haben damit eine später noch näher zu charakterisierende Richtung der Gegenwart im Auge, die sich die Fortbildung von KANTS erkenntniskritischer Methode zum Ziele gesetzt hat, und deren Vertreter, ob sie auch im einzelnen in ihrer Stellung zu KANT und MARX nicht genau übereinstimmen, doch darin einig sind, daß sie eine Verbindung der methodischen Gesichtspunkte beider nicht für ausgeschlossen, vielmehr — unter bestimmten Voraussetzungen — als für eine Philosophie des Sozialismus unerläßlich betrachten.

Auf der anderen Seite ist gegen Ende des abgelaufenen Jahrhunderts der vorher beinah vergessene Name KANTS in den Zeitschriften des wissenschaftlichen Sozialismus von neuem emporgetaucht. Und, nachdem in der ersten Hälfte des seitdem verflossenen Zeitraums mehr die MARX „revidierende" Richtung an KANT angeknüpft hatte, strebt jetzt sogar ein Teil der strengen Marxisten eine methodische Verbindung mit der kritischen Philosophie an, während der andere, bis jetzt die Mehrheit bildende Teil der führenden Theoretiker wenigstens das Bedürfnis fühlt, sich ernstlich mit ihr auseinanderzusetzen.

Das kann unmöglich ein bloßer Zufall, es müssen Gründe vorhanden sein, welche diese eigentümliche, trotz aller jener von uns selbst aufgezählten Gegensätze zwischen KANT und MARX feststehende Tatsache erklären. Selbstverständlich kann eine solche Verbindung nicht in einer Verschmelzung der persönlichen Anschauungen oder auch der Gesamtphilosophie beider so vielfach einander entgegengesetzten Denker bestehen. Welcher „Neukantianer" teilt heutzutage noch des alten IMMANUEL KANT persönliche Ansichten über Religion, Kunst und Leben? Und welcher noch so eifrige Marxist wird heute auf jede einzelne nationalökonomische, historische oder philosophische Anschauung von MARX und ENGELS schwören? „KANT" und „MARX" bedeuten für uns vielmehr nichts anderes als Kantische und Marxische Methode. Es kann sich also letzten Endes nur um die Frage handeln, ob, und in welchem Maße eine Verbindung der beiderseitigen wissenschaftlichen Methoden möglich ist. Sie zu beantworten, ist die Aufgabe unserer Arbeit.

Diese zerfällt in einen historischen und systematischen Teil. Der historische, welcher den vorliegenden Band allein ausfüllt, mustert zunächst die geschichtsphilosophischen, sowie die politisch-sozialen Anschauungen KANTS, um festzustellen, ob und gegebenenfalls welche Anknüpfungspunkte sie dem Sozialismus bieten, als dessen „wahrer und wirklicher Urheber" der kritische Philosoph ja schon von uns persönlich verehrungswürdiger Seite bezeichnet worden ist. Er verfolgt sodann die philosophische Entwicklung von MARX und ENGELS, um zu sehen, ob die philosophische Denkweise dieser beiden Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus irgendwelche Analogien mit der kritischen Methode aufweist. Er lenkt weiter den Blick auf die teils innerhalb des Marxismus, teils neben demselben hergehenden idealistischen Nebenströmungen in der Philosophie des modernen Sozialismus (LASSALLE, DIETZGEN, LAWROW, JAURÈS). Dann erst wendet er sich der Sozialphilosophie des Neukritizismus, wie wir statt des mißverständlicheren „Neukantianismus" lieber sagen möchten, mithin den Arbeiten der COHEN, NATORP, STAMMLER, STAUDINGER u. a. zu, die erst in den letzten anderthalb Jahrzehnten ihre Wirkung auf sozialphilosophischem

Gebiete entfaltet haben. Die beiden letzten Kapitel endlich behandeln eingehend die philosophischen Bestrebungen, die seit Ende der 90er Jahre innerhalb der wissenschaftlichen Kreise des politischen Sozialismus selbst, anfangs mehr im Lager des Revisionismus, neuerdings vor allem in dem der sogenannten „Radikalen“, an „Kant“, besser gesagt an die moderne, Kants Methode weiterbildende Erkenntniskritik anküpfen, wobei natürlich auch die wichtigsten Gegner zu Worte kommen werden.

---

# Erstes Kapitel.

## Kant ein Philosoph des Sozialismus?

„Die Platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden. . . . Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hilfe läßt), durch neue Bemühungen ins Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit als unnütz beiseite zu setzen. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen) ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß“.

Mit solcher Sympathie, ja fast Begeisterung hat sich IMMANUEL KANT an einer bedeutsamen Stelle seines Hauptwerks[1]) über den großartigsten Gedankenwurf des antiken Sozialismus geäußert. Und er hat sich keineswegs durch die ihm wohlbekannten Erwägungen „realpolitischer“ Klugtuerei von der nachdrücklichen Verteidigung dieser „notwendigen Idee“ abwendig machen lassen. Er hat die ihr entgegenstehenden „gegenwärtigen Hindernisse“ sehr wohl gekannt, aber er meint an der nämlichen Stelle, daß man von ihnen „anfänglich abstrahieren“ müsse, da sie „vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung“. Dann „nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten“.

Und nicht weniger günstig hat sich noch siebzehn Jahre später der Vierundsiebzigjährige — also in einem Alter, wo man sich nicht gerade mehr in Jugendüberschwenglichkeiten zu ergehen pflegt — nicht bloß über die platonische Atlantis, sondern auch die wichtigsten zu seiner Zeit bekannten neueren Utopien ausgesprochen: „PLATOS

Atlantica, MORUS' Utopia, HARRINGTONS Oceana und ALLAIS' Severambia sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie . . . auch nur versucht worden . . . Ein Staatsprodukt, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sei, als vollendet zu hoffen, ist ein süßer Traum: aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht . . ."[2]).

Wir werden später die Fortsetzung der zuletzt zitierten Stelle kennen lernen. Für jetzt fragen wir nur: Sollte nach so bestimmten Äußerungen KANT, der schon so manchmal als Philosoph der Aufklärung, des Protestantismus, des Idealismus und anderer „-ismen" mehr in Anspruch genommen worden ist, nicht auch das Prädikat eines „Philosophen des Sozialismus" verdienen?

Prüfen wir zu dem Ende zunächst seine geschichtsphilosophischen Ansichten, sodann seine allgemeinen politisch-sozialen Anschauungen.

## I. Kants Geschichtsphilosophie.

Das gewaltige Werk der Neubegründung der Philosophie, das der Königsberger Philosoph unternahm, schuf in seiner Erkenntniskritik, Ethik und Ästhetik der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst neue methodische Grundlagen. Nicht ebenso der zu seiner Zeit noch in den Windeln liegenden Sozialphilosophie. Ein sozial- oder geschichtsphilosophisches System wenigstens hat der Philosoph des Kritizismus keinesfalls entworfen. Schon deshalb nicht, weil ihm die Geschichte, in der er zudem nicht Fachmann zu sein ausdrücklich bekannte[3]), nicht demjenigen Charakter strenger Wissenschaft zu genügen erschien, durch den sich ihm die mathematische Naturwissenschaft im Sinne NEWTONS als Grundlage für seine Kritik der theoretischen Erfahrung empfahl[4]). Eine andere Frage ist: ob nicht gleichwohl Ansätze zu einem derartigen System in seinen geschichtsphilosophischen Aufsätzen bemerkbar sind. Von solchen hat er eine ganze Reihe geschrieben. Denn der Politik und Welthistorie war sein Interesse von jeher zugewandt. Daher kann es auch nicht wunder nehmen, daß er alsbald nach Vollendung seiner ersten Kritik und der zugehörigen Prolegomenen, noch während der Entstehungszeit der übrigen kritischen Hauptwerke, die Anwendung seiner ethischen Grundsätze auf das große Gebiet sittlicher Erfahrung in Recht, Religion, und vor allem und zunächst eben Geschichte, in Angriff nahm. Von den dem weiteren Kreise der Gebildeten weniger bekannten kleineren Abhandlungen kommt für uns in erster Linie der Aufsatz von 1784: *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* in Betracht, daneben der elf Jahre später erschienene „Traktat" *Zum ewigen Frieden,* während

die Rezension von HERDERS *Ideen* für unseren rein methodologischen Zweck nur wenig Brauchbares enthält. Zu vergleichen sind ferner noch einzelne Partien im zweiten Teile der *Kritik der Urteilskraft*, besonders die §§ 68, 78, 79, 80ff., vor allem § 83: Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems*).

„Für unseren rein methodologischen Zweck" — denn wir wollen im folgenden nicht eine ausführliche Einzeldarstellung von KANTS „Geschichtsphilosophie" geben[5]), sondern beschränken uns absichtlich auf die bestimmte Frage: Inwiefern zeigen sich bei KANT Ansätze zu einer geschichts- oder sozialphilosophischen Gesamtauffassung, und welcher Art sind sie?

Ein aus der Marxistischen Schule hervorgegangener Sozialist, CONRAD SCHMIDT, ist soweit gegangen, von der erstgenannten Abhandlung KANTS zu behaupten: daß in ihr „die entscheidenden Züge" der HEGEL-MARXschen Geschichtsauffassung „viel einfacher und klarer (sc. als von HEGEL) bereits von KANT herausgearbeitet und merkwürdig frei von aller Einmischung schwärmender Ideologie begründet worden sind"[6]). Wie steht es mit der letztgenannten Behauptung? Prüfen wir nach!

Ganz so günstig wie C. SCHMIDT vermögen wir über unseren Philosophen doch nicht zu urteilen. Den naturwissenschaftlich denkenden Leser wenigstens, den bei HEGEL die Spekulation abstößt, stört bei KANT die fortwährende Verquickung des kausalen mit moralisch-teleologischen, ja mitunter selbst theologischen Gesichtspunkten. Allerdings protestiert er gegen ein willkürliches Eingreifen Gottes in den Gang der menschlichen Dinge und will sich des Namens „Vorsehung" in keinem anderen Sinne als dem des „Schicksals" oder der „großen Künstlerin Natur" bedient haben; statt dessen das Wort „Natur" zu gebrauchen, sei für uns, die wir uns in den Schranken der Erfahrung zu halten haben, schicklicher und bescheidener (S. 173—175). Aber er redet doch immer wieder von einer „Absicht", von einem „bestimmten" oder „verborgenen" Plane der Natur, ihrer „Sorge" für die Lebensmöglichkeiten des Menschen, von einem „Schauplatz der obersten Weisheit" (S. 19), von einer „Rechtfertigung der Natur" — „oder besser der Vorsehung" (18). F. MEDICUS faßt denn auch KANTS Philosophie der Geschichte, unter Berufung auf Stellen aus KANTS späteren Schriften, geradezu als „moralische Teleologie" auf und meint, daß ihr Thema den „Sinn" der Geschichte bilde und mit der Frage nach dem moralischen Fortschritt der Menschheit zusammenfalle, die nach KANTS eigenen Worten durch Erfahrung unmittelbar nicht zu lösen sei[7]).

Dieses für uns Heutigen mit den Anschauungen strenger Wissen-

*) Wir zitieren nach den Ausgaben der *Philosophischen Bibliothek*, bei den *Kleineren Schriften zur Ethik* nach Bd. 37 I der *Kirchmann*schen Ausgabe (1870).

schaft nicht mehr vereinbare, wenn auch selbst in der Gegenwart noch keineswegs ausgestorbene Hineintragen teleologisch-theologischer Züge in die geschichtlich-kausale Betrachtung war eben im Deutschland des 18. Jahrhunderts sozusagen Gemeingut aller Gebildeten. Unsere poetischen Klassiker, Herder so gut wie Lessing, Goethe nicht minder als Schiller, sind ebensowenig frei davon. Und man erweist unseres Erachtens dem ehrlichen alten Immanuel Kant keinen Dienst, wenn man, um seine logische Konsequenz zu retten, ihm zutraut, er habe um der Zensur willen seine wahre Meinung verborgen und, wenn er überhaupt zum Worte kommen wollte, gewisse stilistische Kautelen brauchen müssen[8]. Allerdings hat Kant einmal gesagt: „Zwar denke ich vieles mit der allerklärsten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen", aber er fährt doch fort: „Niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke" (Brief an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766). Und auf einem Zettel seines Nachlasses fand sich zwar die Notiz: „Wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen"; aber doch auch das Wort: „Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig". Jedenfalls war er, was unseren Fall anbetrifft, ein überzeugter Anhänger des Glaubens an eine göttliche Weltregierung, an die Weisheit einer obersten Vorsehung. Das geht nicht bloß aus seinen Werken, sondern auch aus alledem, was wir sonst aus seinem Nachlaß, seinem Briefwechsel und den Zeugnissen seiner Zeitgenossen wissen, zweifellos hervor[9].

Freilich bezeichnet Kant — um zu seinem Aufsatz von 1784 wieder zurückzukehren — seinen „Anschlag" selbst als „befremdlich und dem Anscheine nach ungereimt": nämlich „nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen"; dabei könne doch nur ein Roman herauskommen (S. 17). Auch will er mit einer solchen Idee durchaus nicht „die Bearbeitung der eigentlichen, bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen"; vielmehr solle es nur „ein Gedanke von dem sein, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte" (S. 19). Und an anderer Stelle (als Rezensent der Herderschen *Ideen*) verwahrt er sich ausdrücklich gegen den Vorwurf, ein „Metaphysiker" zu sein, der „alles seinem Leisten scholastischer unfruchtbarer Abstraktionen anpassen" wolle. Er glaube vielmehr, „die Materialien zu einer Anthropologie ziemlich zu kennen, ingleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauchs". Allerdings suche er seine Philosophie der Geschichte ebensowenig wie in der Metaphysik, „im Naturalienkabinet" [wie in unserer Zeit die biologische Soziologenschule!], sondern in den Handlungen der Menschen (S. 36).

Seine Abhandlung will, wie er wiederholt erklärt, nur ein „Leitfaden" sein, ein Leitfaden „zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge", der zugleich die tröstende Aussicht in eine ferne Zukunft eröffne, in welcher die Menschheit sich endlich zu einem ihrer würdigen Zustand emporgearbeitet haben werde (S. 18). Trotz alledem ist sein „philosophischer Versuch" unleugbar mit manchen außerhalb einer streng wissenschaftlichen Untersuchung liegenden moralteleologischen Betrachtungen verquickt.

Allein unter dieser Hülle kommt doch — das ist das Wichtigste für uns — der Entwurf einer rein naturwissenschaftlich gedachten Entwicklungsgeschichte der Menschheit zum Vorschein. Jene Hülle läßt sich entfernen, ja wir verfahren, indem wir diesen Schritt vollziehen und den historischen KANT, wenn auch nicht — wie MARX seinen HEGEL — „umstülpen", so doch von den ihm anhaftenden wissenschaftlichen Schlacken reinigen, ganz im Geiste von KANTS eigener Methode, welche kritische Scheidung der verschiedenen Bewußtseinsgebiete verlangt und das Wissen vom Glauben trennen wollte. Wie man seine bekannte großartige Konzeption der Weltentstehung in der *Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) mit Fug und Recht von den theologischen Schnörkeln, mit denen sie (was vielen nicht bekannt sein dürfte) in der Tat noch, und zwar mehr als gut, versehen ist, befreit und als wissenschaftliche Großtat gepriesen hat: so können wir das gleiche Prinzip auch auf seine geschichtsphilosophischen Schriften anwenden und so ihn sogar „besser verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte" (Kr. d. r. V. S. 370). Hat KANT an der zuletzt zitierten Stelle diese Methode als sein Recht gegenüber PLATO in Anspruch genommen, so tun wir es ihm gegenüber. Will er doch selber (gegen HERDER S. 23) die Philosophie der Geschichte nicht auf geistreiche Analogien, vielbedeutende Winke oder gar dunkle Gefühle und Empfindungen, sondern auf „logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe" und „sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze" gestützt wissen. Und spricht doch der erste Satz der Abhandlung von 1784, ohne zu drehen und zu deuteln, einen völlig naturwissenschaftlich-kausalen Grundsatz aus: „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Begebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt" (S. 3). Suchen wir also im folgenden die von dem Philosophen entworfene Skizze einer natürlichen Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft in ihren Grundzügen festzustellen.

Trotz des, soweit sie den einzelnen betreffen, anscheinend regellosen Spiels der menschlichen Geschehnisse, hofft KANT einen regelmäßigen Gang der Geschichte im großen entdecken zu können. Zeigt doch schon die Statistik der Ehen, Geburten und Sterbefälle, daß diese scheinbar ganz zufälligen Begebenheiten festen Naturgesetzen ebenso unterworfen sind, wie die ebenso unbeständig erscheinenden klimatischen Verhältnisse der Erde (S. 3). So könnte sich auch in diesem „widersinnigen“, „aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebten“ Gange menschlicher Dinge vielleicht eine bestimmte Regel entdecken lassen. Er selbst zwar will nur einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden versuchen: möge ein künftiger KEPLER oder NEWTON der Geschichtsphilosophie ihn vervollständigen!

Und dann folgt auf eine freilich wiederum teleologische Einleitung, auf Sätze wie den, daß alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt seien, sich einmal vollständig und zweckmäßig zu entwickeln (S. 4f.), eine, trotz der immer wiederkehrenden anthropomorphen Wendungen (die Natur „tut nichts Überflüssiges“, sie „bedient sich“ gewisser Mittel zu gewissen Zwecken usw.), im Grunde doch echt naturwissenschaftliche Gedankenreihe: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist — der Antagonismus derselben in der Gesellschaft“, der schließlich doch zu einer gesetzmäßigen Ordnung treibt: die „ungesellige Geselligkeit“ (S. 7). Nicht die Moral, im Gegenteil, gerade die egoistischen Triebe der „Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht“, die den einzelnen antreiben, „sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen“, befördern die Entwicklung aus der anfänglichen „Rohigkeit“ zur Kultur, die „eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht“. So geht die schließliche Umwandlung der menschlichen Gesellschaft in ein „moralisches Ganze“ aus dem Widerstreit der menschlichen Kräfte, aus dem natürlichen Gegensatz des Hanges zur Vergesellschaftung und zur Vereinzelung hervor. Freilich denkt unser Philosoph, mindestens zunächst, dem Geist seines Zeitalters entsprechend, dabei nur psychologisch, an die Triebe des Einzelnen[11]) anstatt ökonomisch, an die Tendenzen ganzer Klassen. Die Not ist es — „weit mehr als Zuneigung und Liebe“, wie es in einer anderen Schrift (S. 57) heißt —, die den an sich zur ungebundenen Freiheit neigenden Menschen veranlaßt, sich dem Zwange des Gesetzes unterzuordnen. Und dieser vordarwinschen Theorie des Kampfs ums Dasein fehlt auch ein ganz biologischer Vergleich, wie er bei DARWIN stehen könnte, nicht. Es geht den Menschen wie den Bäumen in einem Walde, die „ebendadurch, daß ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen, und dadurch

einen schönen, geraden Wuchs bekommen". Alle Kunst und Kultur, ja die schönste Gesellschaftsordnung sind Früchte der Ungeselligkeit (S. 9).

Ähnliche Gedanken werden auch in anderen, von CONRAD SCHMIDT in seinem sonst sehr dankenswerten Aufsatz nicht erwähnten Schriften KANTS entwickelt. So z. B. in der bereits soeben benutzten geistreichen Abhandlung von 1786: *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, die in Anlehnung an die mosaische Legende die dahinterliegenden geschichtsphilosophischen Ideen sehr hübsch entwickelt, übrigens — nebenbei bemerkt — nebst der vorigen zu den ersten von SCHILLER gelesenen Kantischen Schriften gehört und ihn zu seiner in der *Thalia* von 1790 veröffentlichten Vorlesung: *Etwas über die erste Menschengesellschaft* veranlaßte[11]). Arbeit und Zwietracht, so führt KANT dort (S. 62ff.) aus, bildeten das Vorspiel der Vereinigung zur Gesellschaft, führten vom wilden Jäger- und gemächlichen Hirtenleben zum mühsamen Ackerbau. Die Angriffe der Nomaden gegen die ansässigen Ackerbauer verursachten sodann die Gründung fester Dorfschaften und Städte. Die sich allmählich immer weiter entwickelnde Verschiedenheit der Lebensweise und Beschäftigung ließ nicht nur Tauschhandel, sondern auch die Anfänge geselliger Ordnung und bürgerlicher Sicherheit entstehen. So zeigte sich die „Ungleichheit unter Menschen", „diese reiche Quelle so vieles Bösen", doch zugleich auch als die Quelle „alles Guten". Ähnlich weist noch 1795 der Traktat *Zum ewigen Frieden* darauf hin, wie der mechanische Lauf der Dinge[12]) — analog HEGELS „List der Natur" — gleichwohl „durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen lasse" (S. 173). Ja, eine Stelle der *Kritik der Urteilskraft* (§ 83, S. 315) ruft in uns Modernen schon die Erinnerung an Ausbeutungslehre und Klassenkampftheorie wach: „Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen; da die größte Zahl die Notwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muße anderer besorgt, welche die minder notwendigen Stücke der Kultur, Wissenschaft und Kunst bearbeiten und von diesen in einem Stande des Druckes, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird, auf welche Klasse sich denn doch manches von der Kultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachsen im Fortschritte derselben . . . auf beiden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewalttätigkeit, auf der anderen durch innere Ungenügsamkeit . . .".

Während eine solche, den Gesichtspunkt eines fortschreitenden wirtschaftlichen Klassengegensatzes bereits vorausnehmende Stelle in KANTS Werken immerhin ziemlich vereinzelt da-

steht, wendet der Aufsatz von 1784 in seinem siebenten und achten „Satze“ den Gedanken des Antagonismus auch auf das gegenseitige Verhältnis der Staaten zueinander an. Auch hier ist ein Antagonismus unvermeidlich, aber auch hier treibt das Übermaß der Übel schließlich zum Guten hin. Die beständigen Kriege und noch mehr die niemals nachlassenden Rüstungen, endlich die daraus mit der Zeit notwendig folgende Erschöpfung ihrer Kräfte müssen einmal zu einem großen Völkerbunde führen, der gemeinsame Gesetze für sich und über sich anerkennt; wobei es unser Philosoph unausgemacht lassen will, ob ein solcher Zustand die bloße Folge eines Zufalls sein oder in der Absicht der Natur liegen würde (S. 12). Schon jetzt, so heißt es dann weiter (S. 15f.), könne 1. „kein Staat in der inneren Kultur nachlassen, ohne gegen die anderen an Macht und Einfluß zu verlieren“, und 2. „die bürgerliche Freiheit nicht wohl angetastet werden, ohne den Nachteil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Verhältnisse zu fühlen“. Und, weil die Staaten dieser Freiheit und Lebhaftigkeit des Verkehrs immer mehr zu ihrem Fortbestand bedürfen, so sind ihre Beherrscher 3. schon aus Egoismus genötigt, auch immer mehr Aufklärung sich entwickeln zu lassen. Obwohl „unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten und überhaupt zu allem, was das Weltbeste betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg schon zum voraus verrechnet ist: so werden sie doch ihren eigenen Vorteil darin finden, die obzwar schwachen und langsamen eigenen Bemühungen ihres Volks in diesem Stücke wenigstens nicht zu hindern“. Endlich 4. wirkt auch das immer stärkere Anwachsen der Staatsschulden („einer neuen Erfindung“!), „deren Tilgung unabsehlich wird“, auf eine solche friedliche Vereinigung hin. Es klingt fast, als ob man einen Demokraten alten Stils oder einen heutigen Sozialisten die Übel der gegenwärtigen europäischen Rüstungspolitik und ihre unvermeidliche Verkettung mit den allgemeinen wirtschaftlichen, geistigen und politischen Zuständen schildern hörte. Und zwar verläßt sich unser so häufig als ethischer Formalist getadelter und als politischer Wolkenkuckucksheimer verspotteter Philosoph in diesen sehr irdischen Dingen der Politik gar nicht auf die Moral, sondern auf — den „wechselseitigen Eigennutz“! „Es ist der Handelsgeist“, wie die Schrift *Zum ewigen Frieden* noch deutlicher ausführt, „der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen der Staatsmacht untergeordneten [heute noch? d. Verf.] Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern und, wo auch immer in

der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren . . ." (S. 182). Ja er erklärt geradezu: daß „nicht von der Moral die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist" (S. 180). Er behauptet, fast wie ein überzeugter historischer Materialist, daß dem „zur Praxis ohnmächtigen, in der Vernunft gegründeten Willen" die Natur zu Hilfe komme, indem sie durch eben jene „selbstsüchtigen Neigungen" eine gute Organisation des Staates bewirke (S. 179).

Vorläufig jedoch, und zwar noch auf lange hinaus, wird nach KANTS Ansicht der Krieg unvermeidlich sein, und wir müssen uns damit trösten, daß er bei allen seinen Drangsalen wenigstens indirekt „eine Triebfeder mehr ist, . . . alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln" (*Kritik der Urteilskr.* S. 316), und daß „die Kriegsgefahr auch jetzt noch das einzige ist, was den Despotismus mäßigt; weil Reichtum dazu erfordert wird, daß ein Staat jetzt eine Macht sei, ohne Freiheit aber keine Betriebsamkeit, die Reichtum hervorbringen könnte, stattfindet" (S. 64).

Wir betrachteten bisher KANTS Vorstellung von dem vergangenen und voraussichtlichen Weg der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit. Welchem Ziele führt dieser Weg zu? Der „fünfte Satz" der Abhandlung von 1784 formuliert es: Zur „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft", in der „die größte Freiheit, mithin ein durchgängiger Antagonismus ihrer Glieder" gleichwohl mit der „genauesten Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne", verbunden ist (S. 9). Ähnlich wird dies sein Ideal einer „vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung" (S. 9, vgl. 14, 17, 60 Anm.), auch in anderen Schriften des kritischen Philosophen formuliert: so in der Kritik der reinen Vernunft (s. die eingangs von uns zitierte Stelle), der Kritik der Urteilskraft (S. 316), der Rechtslehre (S. 135 u. ö.). Nur so meint er, kann die „höchste Absicht der Natur", nämlich die „Entwicklung aller ihrer Anlagen in der Menschheit erreicht werden" (a. a. O. S. 9). Denn das ist die letzte und oberste Aufgabe der Menschheit; und der so oft rigoristisch gescholtene KANT schreibt im *Mutmasslichen Anfang* (1786) — also zur selben Zeit, wo sein ethisches System entstand! — die Stelle nieder: „. . . die Natur hat gewiß nicht Instinkte und Vermögen in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten" (S. 60 Anm.). Freilich will er, in bewußtem Gegensatz zu HERDER, nicht von dem einzelnen Individuum, sondern nur von der Menschheit als großem Ganzen behaupten, daß „seine Bestimmung unaufhörliches Fortschreiten ist" (S. 47), daß die Natur-

anlagen des Menschen, die sich auf den Gebrauch seiner Vernunft beziehen, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickelt werden sollten" (S. 42), „daß kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche" (ebd., vgl. S. 10 Anm., 58 u. ö.).

Übrigens zeigt sich KANT keineswegs als phantastischer Optimist. Er gesteht vielmehr im „Sechsten Satze" zu, dieses Problem sei „zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird"; denn „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden". Die unumgängliche Voraussetzung zu der uns „von der Natur auferlegten Annäherung" an jenes Ideal seien: 1. „richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung", 2. „große, durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit", und 3. „über das alles, ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille": „drei Stücke", von denen auch wir mit ihm bekennen werden, daß sie sich „sehr schwer und, wenn es geschieht, nur sehr spät, nach viel vergeblichen Versuchen einmal zusammen finden können" (S. 11). Aber er meint doch „schwache Spuren der Annäherung" in seiner Zeit zu entdecken (S. 15), er glaubt zu sehen, daß sich „dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, zu regen anfange". Das gebe Hoffnung, daß „nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zustande kommen werde" (S. 16f.).

Diese bis zu ihrem „größtmöglichen Grade" „immer fortgehende und wachsende Tätigkeit und Kultur" kann nach unserem Philosophen nur das Produkt „einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung" sein (S. 46); denn „der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat", und wenn es auch nur der Zwang des Gesetzes wäre (S. 10). Diesen Satz verteidigt er ausdrücklich gegen HERDER, der in liberalistisch-anarchistischer Grundstimmung den „Staatsmaschinen großer Gesellschaften" die Glückseligkeit des einzelnen entgegengesetzt hatte (S. 45). Ihre höchste Vollendung ist freilich nur eine „bloße Idee", die „aber in aller Absicht sehr nützlich ist", als das „Ziel, worauf wir — der Absicht der Vorsehung gemäß — unsere Absicht zu richten haben" (S. 47), bis, nach allem Widerstreit zwischen Natur und Kultur (S. 60 f), schließlich „vollkommene Kunst wieder Natur wird, als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist": Gedanken, die dann namentlich KANTS großer Jünger SCHILLER weiter ausgebildet hat.

Keine Frage ist, daß KANTS Ideal sich auf den reinen

Rechtsstaat bezieht. Das geht aus den oben genannten Formulierungen, das geht auch aus zahlreichen anderen Stellen seiner staats- und rechtsphilosophischen Schriften hervor. Wir verweisen namentlich auf die *Rechtslehre* selbst, aber auch auf andere Abhandlungen, wie die *Über den Gemeinspruch etc.*, z. B. S. 116: „Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist", und „die bürgerliche Verfassung ein Verhältnis freier Menschen, die ... doch unter Zwangsgesetzen stehen" (vgl. auch S. 115)[13]. An einer anderen Stelle *(Mutmasslicher Anfang usw.* S. 61 A.) wird sogar die Ungleichheit des Menschenrechts ausdrücklich derjenigen der Naturgaben oder Glücksgüter gegenübergestellt. Diese von ROUSSEAU „mit vieler Wahrheit" beklagte Rechtsungleichheit, „zu welcher die Natur den Menschen gewiß nicht bestimmt hatte", sei aber von der Kultur nicht abzusondern, so lange diese gleichsam planlos fortgehe: zu beseitigen sei sie erst durch die öffentlichen Zwangsgesetze des bürgerlichen Rechts, „durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes anderen Eingriffe gesichert werden kann" (S. 115).

Aufzulösen ist aber diese schwierige Aufgabe der „Staatserrichtung" dennoch — und zwar nicht bloß für ein Volk von „Engeln" (*Zum ewigen Frieden*, S. 179), sondern selbst eines von „Teufeln", „wenn sie nur Verstand haben"! Denn „es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnung in einem Volke" — jenen oben charakterisierten Antagonismus — „so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nötigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen" (S. 180). In diesem Sinne bezeichnet denn auch die kritische *Rechtslehre* als ihren „ganzen Endzweck" und zugleich als das höchste politische Gut: den „ewigen Frieden" (Bd. 42, S. 186).

Was für Schlüsse lassen sich nun aus dem Vorangegangenen auf einen etwaigen inneren Zusammenhang — ein äußerer historischer ist, wie wir noch genauer sehen werden, völlig ausgeschlossen — zwischen KANTS geschichtsphilosophischer Denkweise und marxistischer Methode ziehen? CONRADT SCHMIDT, der eine Beziehung zwischen kantischer Ethik und Begründung des Sozialismus nicht zugeben will, ist, wie wir sahen, um so mehr geneigt, eine solche auf geschichtsphilosophischem Felde zu suchen. Ja, er hat gelegentlich[14]) sogar schon in einer vorkritischen Schrift KANTS, dem *Versuch, die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), einen Vorläufer der MARX'schen Dialektik erblicken wollen. Um den letzten Punkt gleich vorweg zu erledigen, so

können wir auch hier so weit wie SCHMIDT nicht gehen. Das einzige, was in der geistreichen kleinen Schrift des jüngeren KANT an die dialektische Methode von HEGEL-MARX erinnert, ist der Gedanke, daß das Vergehen immer zugleich ein neues (KANT sagt: „negatives") Entstehen ist[15]). Dieser Gedanke war aber bereits in der Leibnizschen Philosophie, von welcher KANT sich damals noch nicht völlig losgemacht hatte, enthalten und beweist höchstens, daß entwicklungsgeschichtliche Ideen, wie sie HEGEL weiter ausbildete, auch KANT nicht fremd gewesen sind, wenn sie auch später in seinem kritischen System stark zurücktreten.

Dagegen hat SCHMIDT recht, wenn er darauf hinweist, daß ein gewisses Maß von Teleologie in jeder entwicklungsgeschichtlichen Auffassung notwendig enthalten ist. In der Tat setzt schon der biologische Grundbegriff des Organismus den der Zweckmäßigkeit, im Verhältnis der Teile untereinander und zum Ganzen, voraus. Ohne irgend einen „Leitfaden der Vernunft", und wenn er auch nur in einem nützlichen Gesichtspunkt für die Problemstellung und die empirische Beobachtung bestände, ohne ein solches „regulatives" Prinzip ist, wie KANT in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft nachgewiesen hat, keine beschreibende Naturwissenschaft denkbar. Und noch weniger eine Geschichtsauffassung, die uns eine Entwicklung von niederen zu höheren Daseinsformen der menschlichen Gesellschaft begreiflich machen will, auch die „materialistische" nicht ausgeschlossen. „Wo Entwicklung, da sind Entwicklungstendenzen, Entwicklungsziele; nur im Hinblick auf solche Tendenzen und Ziele ist es überhaupt möglich, den geschichtlichen Prozeß in eine Reihe aufeinander folgender Entwicklungsetappen einzuordnen" (SCHMIDT a. a. O. S. 690). Ohne sie würde sich der ganze Ablauf der Geschichte in das zwecklose Spiel der Natur und das trostlose Ungefähr umwandeln, als das es dem ernsten Beobachter in der Tat zunächst erscheint (KANT, *Idee zu einer etc.* S. 5, vgl. 4): ein „Possenspiel", das die „anderen Tiergeschlechter" „mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben" (*Streit d. Fak.* S. 128). „Das Zutrauen zu der Natur, daß sie die Menschheit nicht zu einem ewig währenden Narrenspiele verurteilt habe, daß sie in dem bunten Wirrwarr der Erscheinungen ein Vernünftiges sich langsam heraufarbeiten lasse, lebt ganz ebenso auch in der materialistischen Geschichtsauffassung, sofern dieselbe, über die Erklärung des Gewesenen hinausgehend, den Aufstieg einer sozialistischen Gesellschaftsordnung aus den Kämpfen der Gegenwart prophezeit" (SCHMIDT, ebd.). Freilich müssen religiös-anthropomorphistische Gesichtspunkte von solcher Teleologie vollständig ferngehalten werden, und in die kausal-genetische Erforschung der geschichtlichen Tatsachen im einzelnen hat sie sich nicht einzumischen.

So widerspricht wenigstens der mechanische Grundgedanke von KANTS Geschichtsphilosophie, sobald er von seinen im Geist der Zeit

liegenden teleologisch-moralisierenden Anhängseln befreit wird, der marxistischen Methode nicht. Man könnte sogar, auch abgesehen von dem wertvollen Gedanken des „Antagonismus“ und der „ungeselligen Geselligkeit“, noch einzelne andere Parallelen herausspüren. Wir wenigstens fühlten uns an das bekannte MARX-ENGELSsche Bild vom „Geburtshelfer“ der neuen Gesellschaft erinnert, als wir in KANTS Abhandlung von 1784 die Stelle (S. 15) lasen, wo er von dem in ferner Zukunft durch den Gang der Dinge „mit Sicherheit zu erwartenden“ Umschwung meint: es scheine, „wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen“. Indes wir haben keinerlei Interesse daran, Kantische und Marxistische Denkweise einander mehr anzunähern, als es dem wirklichen Stand der Dinge entspricht. Und da müssen wir sagen, KANTS politisches Endziel, d. h. in der Hauptsache doch der reine Rechtsstaat, ist teils zu unbestimmt gelassen, teils zu sehr — wie der Philosoph am Schluß seiner *Rechtslehre* ausdrücklich erklärt — a priori hergeleitet, als daß es mit demjenigen von MARX verglichen werden könnte. Dagegen geht eine andere Tatsache aus unserer Durchmusterung von KANTS geschichtsphilosophischen Schriften, vor allem der sozusagen konzentriertesten von ihnen, der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte etc.*, um so unzweifelhafter hervor, als sie zur selben Zeit wie seine erste ethische Grundschrift entstanden ist: die kritische Ethik, die von den meisten Marxisten so ängstlich perhorresziert wird, schließt eine streng kausale Geschichtsauffassung, welche die Welt nimmt, nicht wie sie sein soll, sondern wie sie wirklich ist, durchaus nicht aus. Im Gegenteil: gerade weil KANT Ideal und Wirklichkeit methodisch auseinanderhält, kann er mit einer idealistisch gerichteten reinen Ethik eine wesentlich realistische Geschichts- und Sozialphilosophie verbinden.

## II. Kants politisch-soziale Ansichten.

Sein Staatsideal hatte der kritische Philosoph schon 1781, wie wir sahen, in die Worte gekleidet: eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer bestehen kann. Dieses Ideal läßt an sich sowohl eine sozialistische als eine liberalistische Deutung zu. Sehen wir nun, welchen Inhalt der historische KANT selbst dieser Form gegeben hat. Wir benutzen dazu natürlich seine Schriften[16]), nicht biographische Notizen über ihn. Auch strebt die folgende Skizze nicht nach absoluter Vollständigkeit in Einzelheiten, dagegen hofft sie keinen wesentlichen Zug seiner politischen Anschauungen, insbesondere soweit sie nach der sozialen Seite gehen, außer acht gelassen zu haben.

Wie unmittelbar KANTS Staatsidee mit seinem Rechtsideal zusammenhängt, dafür geben, außer den schon S. 16 wiedergegebenen Zeugnissen, folgende weniger bekannte Fragmente aus seinem Nachlaß den schlagendsten Beweis: „Alle wahre Politik ist auf die Bedingung eingeschränkt, mit der Idee des öffentlichen Rechts zusammenzustimmen . . . Wehe dem, der eine andere Politik anerkennt als diejenige, welche die Rechtsgesetze heilig hält“ (Bd. 50 S. 344f.). Daher verlangt auch das Volk von der Regierung nicht Wohltätigkeit, sondern sein Recht; „denn mit Freiheit begabten Wesen genügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit . . ., sondern auf das Prinzip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft“ (*Streit der Fakult.* S. 133 Anm.). „Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Rechte angepaßt werden“ (*Kl. Schr.* Bd. I S. 114).

Das Recht aber besteht, wie wir sahen, in der gesetzlichen Sicherung größtmöglicher Freiheit. Wie tief eingewurzelt das Freiheitsgefühl in KANT war, dafür geben ebenfalls einige Bruchstücke aus seinem Nachlaß den deutlichsten Beleg: „Es ist kein Unglück, das demjenigen, der der Freiheit gewohnt wäre, erschrecklicher sein könnte, als sich einem Geschöpfe von seiner Art überliefert zu sehen, das ihn zwingen könnte, sich seiner eigenen Willkür zu begeben und das zu tun, was jenes will. — Daher kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat. Um desgleichen weint und erbittert sich ein Kind, wenn es das tun soll, was andere wollen, ohne daß man sich bemüht hat, es ihm beliebt zu machen“ (S. 334). „Daß der Mensch aber gleichsam keiner Seele bedürfen und keinen eigenen Willen haben soll, und daß eine andere Seele meine Gliedmaßen beugen soll, das ist ungereimt und verkehrt. Auch in unserer Verfassung ist uns ein jeder Mensch verächtlich, der in einem gewissen Grade unterworfen ist“ (S. 335). „Der Mensch, der abhängt, ist nicht mehr ein Mensch; er hat diesen Rang verloren, er ist nichts als ein Zubehör eines anderen Menschen“ (S. 336). Daher KANTS Sympathie, ja Begeisterung für ROUSSEAU, der ihn „zurecht gebracht“ habe, für den nordamerikanischen Freiheitskampf und für die französische Revolution, die ihm auch noch 1798, als selbst SCHILLER sich schaudernd von ihr abgewandt, trotz der inzwischen erfolgten „Greueltaten“, als die „Begebenheit unserer Zeit“ erschien, welche eine „moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset“. Denn einmal habe sie sich auf das Recht des Volkes gegründet, sich selbst eine ihm gut dünkende Verfassung zu geben, und zweitens habe diese Verfassung den an sich rechtlichen und moralisch guten Zweck gehabt, den Angriffskrieg grundsätzlich zu meiden; daher habe die Revolution über die durch bloße Geldbelohnungen oder mittelalterliche Ehrbegriffe angespornten Gegner unter der enthusiastischen Teilnahme aller Wohl-

gesinnten den Sieg davongetragen; denn „wahrer Enthusiasmus geht immer nur aufs Idealische und zwar rein Moralische, desgleichen der Rechtsbegriff ist“ und „kann auf den Eigennutz nicht gepfropft werden“. „Ein solches Phänomen“ aber, „in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr“ (*Streit d. Fak.* S. 151—156)!

Und wie eine Zusammenfassung alles dessen, was der Philosoph über die Freiheit gedacht und geschrieben, klingt die schöne Stelle aus dem letzten Kapitel der *Religion innerhalb der blossen Vernunft:* „Ich gestehe, daß ich mich in einen“ [KANT: im] „Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: Ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur Freiheit noch nicht reif, und so auch die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand, allein man reift für die Vernunft nie anders als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen, man frei sein muß). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch die Zeitumstände genötigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln“ — gemeint ist die politische, wirtschaftliche, religiöse Fessel — „noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatze zu machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und daß man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich, in Staat, Haus und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?“ (S. 220 Anm.).

Dem entspricht endlich, daß der Volkswille, z. B. nach *Gemeinspruch* S. 124 f., der höchste und letzte Maßstab für die Gesetzgebung sein soll. „Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen“ (ebd. S. 134). Der Wille aller ist der „Urquell alles Rechts“ (*Lose Blätter* Bd. II, S. 94). Darum ist auch für KANT die patriarchalische Regierung, welche die Bürger als Kinder behandelt, die despotischste unter allen (*Gemeinspruch* S. 117, *Rechtslehre* S. 140), im Gegensatz zur „patriotischen“ oder vaterländischen, d. h. derjenigen, „wo der Staat selbst seine Untertanen zwar gleichsam als

Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines anderen neben ihm oder über ihm abhängt“ (*Rechtslehre* S. 140). Der bürgerlich-rechtliche Zustand besteht in der Freiheit eines jeden Gliedes der Gesellschaft als Menschen, seiner Gleichheit als Untertan, seiner Selbständigkeit als Bürger (*Gem.* S. 116).

Nach diesen seinen allgemeinen politischen Grundsätzen — einzelne praktische Folgerungen aus denselben werden wir noch später kennen lernen — könnte KANT als radikaler Demokrat gelten. Das wirklich zu sein, hindern ihn jedoch mehrere Umstände. Zunächst ein in seiner persönlichen Anlage begründeter Zug, der seiner ganzen philosophischen Denkweise, ja schon seinem Stil (s. Einleitung) anhaftet: die aus purer Gewissenhaftigkeit hervorgehende Neigung, bei aller Konsequenz des Gedankens doch ja auch allen jedesmal in Betracht kommenden Momenten gerecht zu werden, insbesondere auch dem gegenteiligen Standpunkt sein relatives Recht werden zu lassen. Daher hatte er z. B. bei jenem sonst so entschiedenen Preis der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Freiheit doch „nichts dawider“, daß die augenblicklichen Gewalthaber, „durch die Zeitumstände genötigt“, die Befreiungsaktion noch „sehr weit“ aufschöben.

Mit KANTS sittlichem Idealismus verbindet sich ferner eine scheinbar entgegengesetzte, aber öfters bei ihm hervorbrechende Neigung zu pessimistischer Beurteilung des menschlichen Charakters, die an Friedrichs II. gelegentlich auch von ihm zitiertes Wort von der *maudite race des hommes* erinnert. Sie spiegelt sich wieder in seiner bekannten Lehre vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur, die SCHILLER und GOETHE so zurückstieß; sie kommt, wie der aufmerksame Leser schon bemerkt haben wird, auch in dem Aufsatz von 1784 mehrfach zum Ausdruck. Wir zitieren außer den bereits erwähnten eine besonders deutliche Stelle aus der Einleitung zu dieser Schrift: „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr (sc. der Menschen) Tun und und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht; und, bei hin und wieder anscheinender Weisheit im einzelnen, doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll“ (S. 4). So ist denn auch der verächtliche Satz: „Der Mensch ist ein Tier, das einen Herrn nötig hat“ (S. 10) keine zufällige Entgleisung, sondern er wird ausdrücklich gegen die Einwürfe HERDERS mit dem Grunde verteidigt, daß „ihn die Erfahrung aller Zeiten und an allen Völkern bestätigt“ habe (S. 45). Und so sehr der selbst aus den einfachen Volkskreisen stam-

mende Denker auch in seinen ethischen Schriften stets der Hochachtung vor der Rechtschaffenheit des gemeinen Mannes Ausdruck gibt, so protestiert er doch z. B. sehr energisch dagegen, daß wissenschaftliche Streitigkeiten vor den Richterstuhl des Volkes, „dem in Sachen der Gelehrsamkeit gar kein Urteil zusteht", gezogen werden. Wenn solche Lehren vor „eigenmächtig sich selbst dazu aufwerfenden Volkstribunen . . . den Neigungen des Volkes angemessen vorgetragen werden", so sei zu besorgen, daß „der Same des Aufruhrs und der Faktionen ausgestreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird". So schreibt der alte KANT, offenbar im Hinblick auf gewisse Erscheinungen der Revolution, im *Streit der Fakultäten* (S. 75 Anm.). Aber doch auch schon sein Programm der deutschen Aufklärung (1784) hatte als Grenze der Aufklärungsfreiheit die Rücksicht auf die Beamtenstellung und die „bürgerliche Ordnung" bezeichnet. „Nur derjenige (Fürst), der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber — ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf": „Räsonniert" [d. h. macht von Eurer Vernunft Gebrauch], „soviel Ihr wollt und worüber Ihr wollt, nur gehorcht!" (*Was ist Aufklärung?* S. 142, vgl. auch S. 132 ff. und meine *Einleitung* dazu S. XXVI f.)

Jedenfalls ist KANTS Freiheitsgefühl mit einem außerordentlich s t a r k e n S t a a t s g e d a n k e n verbunden, so daß manche seiner Äußerungen ganz absolutistisch klingen. Jene so freiheitlich anmutende Stelle über die Utopien, die wir S. 7 dieses Kapitels brachten, wird eingeleitet durch den Satz: „Es ist doch s ü ß, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Absicht) entsprechen, aber v e r m e s s e n, sie vorzuschlagen, und s t r a f b a r, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln"; und sie schließt gar mit dem Gedanken: die Annäherung an ein solches Ideal sei Pflicht, aber „nicht der Staatsbürger, sondern des Staats o b e r h a u p t s" (*Streit der Fak.* S. 139 f. Anm., vgl. S. 140 f.). Die gesetzgebende Staatsgewalt wird für „unwiderstehlich" erklärt: „alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Gewalt, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Untertanen tätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, ist das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen, weil es dessen Grundfeste zerstört" (*Gemeinspruch* S. 127). KANT mißbilligt sogar die gewaltsame Erhebung der Schweiz, der Niederlande und Großbritanniens gegen ihre tyrannischen Beherrscher und polemisiert gegen den doch „sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen" ACHENWALL, dessen *Naturrecht* er seinen eigenen rechtsphilosophischen Vorlesungen zugrunde zu legen pflegte, weil dieser, liberaler als unser Philosoph, das Recht zum bewaffneten Aufstande von dem Maß der Ungerechtigkeit des Staatsoberhaupts abhängig ge-

macht wissen wollte (ebd. S. 129 f.) Der „Untertan" soll über den Ursprung der gesetzgebenden Gewalt nicht „vernünfteln", d. h. sich und anderen Gedanken machen, sondern einfach gehorchen (*Rechtslehre* S. 142). Gegen Gesetzwidrigkeiten, z. B. in bezug auf Besteuerung oder Rekrutierung, darf er keinen Widerstand leisten, sondern sich nur beschweren. Jeder Versuch zur Empörung oder zur Vergreifung an der Person des Souveräns ist Hochverrat und verdient die Todesstrafe (S. 144). Weshalb ergreift die Hinrichtung eines Karl I. oder Ludwig XVI. „die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele" mit Schaudern? Weil sie „eine völlige Umkehrung der Prinzipien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muß . . ." (S. 147 Anm.).

Gleichwohl würde man sich irren, wenn man unseren Philosophen um solcher Äußerungen willen für einen begeisterten Monarchisten oder gar überzeugten Absolutisten halten wollte. Das Staatsoberhaupt braucht gar nicht unbedingt eine physische Person zu sein (*Gemeinspruch* S. 118), in Venedig z. B. ist es der Senat als Ganzes (nicht die Nobili oder der Doge); sondern es stellt die Personifizierung des Gesetzes dar (S. 121 Anm.) und kann sogar demokratisch sein (*Rechtslehre* S. 167 f.). Damit stehen wir bei dem Grundmotiv jenes anscheinenden Absolutismus. Die Allgewalt des Souveräns ist bei KANT im Grunde nur die Allgewalt des Gesetzes, des Rechtes, die notwendig ist, um das *Fiat iustitia pereat mundus* überall unnachsichtig zur Durchführung zu bringen. Dem Rechtszwang hat sich jedermann zu fügen, das Rechtsprinzip ist es, das immer wieder dem Glückseligkeitsprinzip oder den „Schlangenwindungen einer unmoralischen Klugheitslehre" (*Zum ewigen Frieden* (S. 192) entgegengesetzt wird.

Besonders deutlich führt diesen Gedanken der der zweiten Auflage der *Rechtslehre* beigegebene *Anhang erläutender Bemerkungen* aus. Ein Rezensent hatte KANTS kategorische Empfehlung des unbedingten[17]) Gehorsams gegen die oberste Staatsgewalt getadelt. Demgegenüber zeigt KANT, wie zwar nicht die vielleicht sehr mangelhafte faktische Verfassung, wohl aber die Idee einer Staatsverfassung überhaupt[18]) jedem Volke heilig sein müsse. Deshalb darf keine subalterne Gewalt . . . dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben tätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm (dem Staate) anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmählich gehoben werden (*Rechtslehre* S. 205—208).

„Die einzige bleibende Staatsverfassung" vielmehr, so führt die *Rechtslehre* (S. 170) ausdrücklich aus, ist diejenige, „wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt". Demgegenüber sind die einzelnen Staatsformen — Monarchie,

Aristokratie oder Demokratie — verhältnismäßig gleichgültig; „sie mögen also bleiben, solange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit . . . für notwendig gehalten werden“ (S. 169.) Schon über ein Jahrhundert vor dem Internationalen Sozialistenkongresse in Amsterdam (1904) und den ihm folgenden parteipolitischen Diskussionen über den Wert oder Unwert der äußeren Staatsform hat KANT den Satz niedergeschrieben: „Es ist aber an der Regierungsart dem Volke ohne alle Vergleichung mehr gelegen als an der Staatsform (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt)“ (*Zum ewigen Frieden* S. 163 f.).

Die „wahre“ oder „reine“ Republik, als die „einzig rechtmäßige Verfassung“, besteht in dem Repräsentativsystem, einerlei ob das Staatsoberhaupt durch einen Monarchen, eine Aristokratie oder eine Demokratie dargestellt wird. Als oberste Rechtsquelle nimmt KANT, wie wir schon sahen (S. 21), mit ROUSSEAU den vereinigten Volkswillen an, aus dem alle Einzelrechte erst abzuleiten sind (*Rechtslehre* 170, 171; *Gemeinspruch* 122). Und zwar nach der Idee eines ursprünglichen Vertrags (ROUSSEAUS *Contrat social*): nicht als Faktum, „wie Danton will“, sondern als „Vernunftprinzip der Beurteilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt“ (*Gemeinspruch* S. 131), als „unfehlbares Richtmaß“ (ebd. 127), als „Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“ (S. 125). „Wenn einmal nicht von Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist“, so braucht man sich nicht zu wundern, wenn „das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfte“ (S. 136). Und so ist denn auch der ganze staatsphilosophische Teil der Abhandlung *Über den Gemeinspruch* ausdrücklich gegen den bekanntesten Vertreter des Absolutismus, HOBBES, gerichtet.

Dennoch spricht sich KANT an verschiedenen Stellen — besonders deutlich *Zum ewigen Frieden* S. 162 f. — gegen eine rein demokratische Verfassung aus. Sein Staatsideal, der „Republikanismus“, bedeutet nichts anderes als eine „neue Regierungsart“ (s. oben), nämlich „das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) vor der gesetzgebenden“. Es ist also nicht sowohl ROUSSEAU als MONTESQUIEU, dessen Lehre von der Trennung der drei Gewalten er im letzten Grunde folgt, obwohl er ihn, selbst an der Hauptstelle (*Rechtslehre* S. 135 — 141), seiner Gewohnheit nach nicht nennt[19]). Daneben sieht er die Volksrechte in erster Linie verbürgt durch völlige Freiheit der Feder, in Schranken gehalten nur durch die „Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt“ (*Gemeinspruch* S. 133) und durch den „Geist der Freiheit“, der von der Notwendigkeit gesetzlichen Zwanges „durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt“ (S. 134). So hält er seiner eigenen Erklärung nach eine Art Mittelstellung

zwischen Regierungs- und Volksrecht ein, die jedem das Seine gibt, indem er meint: „Wenn man mir nun . . . den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch diese Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel schmeichle, so wird man mir hoffentlich auch denjenigen ersparen, daß ich dem Volk zugunsten zu viel behaupte, wenn ich sage, daß dieses gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte sind" (*Gemeinspruch* S. 132, vgl. *Fragmente aus dem Nachlass* S. 340). Uns freilich wird der kaum greifbare „Geist der Freiheit", ja selbst die freie Presse als „einziges Palladium der Volksrechte" nicht mehr genügend erscheinen.

Im Jahre 1801 wandte sich ein Magister ANDREAS RICHTER an den greisen Philosophen um die Erlaubnis, „eine systematische Politik nach kritischen Grundsätzen" abfassen zu dürfen, als „das einzige und wichtigste Bedürfnis gegenwärtiger Zeiten", „wovon wir von Ihnen noch nichts haben", und sandte ihm zugleich einen von ihm ausgearbeiteten Abriß des Inhalts ein. KANTS Entwurf zu der Antwort ist noch erhalten; er erteilt die erbetene Erlaubnis mit der Erklärung, daß „mein 77jähriges Alter mir es nicht wohl möglich macht, es selbst zu verrichten", und daß jener „das Terrain, auf welchem Sie Ihr Lehrgebäude aufzuführen gedenken", ganz richtig beurteilt habe[20]). Wenn aber KANT auch nicht zur Abfassung eines Systems der Politik gekommen ist, so finden sich doch so zahlreiche Äußerungen in seinen von ihm selbst veröffentlichten Schriften wie in seinem Nachlaß, daß sich leicht ein Buch danach oder darüber schreiben ließe. Wir begnügen uns im folgenden damit, die im vorigen dargestellte allgemeine politische Stellung des Philosophen durch eine Anzahl solcher Einzeläußerungen zu illustrieren, die vom Gesichtspunkte der Gegenwart sowie unseres Gesamtthemas aus einiges Interesse beanspruchen dürfen.

Sehr stark ist das bürgerlich-demokratische Gefühl bei dem Königsberger Sattlerssohne ausgebildet. Aufs schärfste spricht er sich gegen alle Standesvorrechte aus: „Da nun Geburt keine Tat desjenigen ist, der geboren wird . . ., so kann es kein angeborenes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Wesens . . . vor dem andern geben". Und noch weniger ein ererbtes Herrenrecht: „kein Mensch kann durch eine rechtliche Tat . . . aufhören, Eigner seiner selbst zu sein, und in die Klasse des Hausviehes eintreten, das man zu allen Diensten braucht, wie man will, und es auch darin ohne seine Einwilligung erhält, solange man will" (*Gemeinspruch* S. 119f.). „Im Grunde heißt es immer die Menscheit degradieren, gewisse Menschen durch die Geburt als eine besondere Spezies ohne Rücksicht auf Glücksgüter unter andere zu setzen" (*Fragmente* S. 342). Die *Rechtslehre* verwirft aufs schroffste alle Leibeigenschaft, Erbuntertänigkeit, Ritterorden, Majorate und Fideikommisse[21]), was alles

er ja als Ostpreuße aus nächster Nähe kannte. Ja, er wagt sogar die Rechtmäßigkeit des ererbten und „befestigten" Großgrundbesitzes anzuzweifeln, indem er die Frage aufwirft: „wie es doch mit Recht zuging, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung); und wie es zuging, daß viele Menschen, die sonst insgesamt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahingebracht sind, jenen bloß zu dienen, um leben zu können?" (*Gemeinspruch* S. 123) Selbst dem Landesherrn soll kein Privateigentum an Grund und Boden in Gestalt von Domänen zustehen.

Ebensowenig der Kirche. In die inneren Angelegenheiten der letzteren soll sich der Staat nicht mischen, sondern nur etwaigen Übergriffen, insbesondere Störungen des öffentlichen Friedens, entgegentreten. Kirchliche Stiftungen und Besitztümer können nicht auf ewig Bestand haben; „denn die Kirche ist ein bloß auf Glauben errichtetes Institut und, wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaßten Eigentums der Kirche . ." (*Rechtslehre* S. 203, vgl. 153f., 201—202). Kirchenlasten dürfen nicht vom Staate, sondern müssen von der betreffenden Gemeinde getragen werden (S. 154). Also Trennung der Kirche vom Staat!

Das Besteuerungsrecht kommt der Volksvertretung zu: „weil dieses die einzige Art ist, hierbei nach Rechtsgesetzen zu verfahren" (ebd. S. 150). Durch öffentliche Beiträge der Vermögenden sind auch die Armenlasten zu decken, desgleichen auch die Ausgaben für Waisen- und Findelhäuser; letztere eventuell durch die Besteuerung der wohlhabenden Hagestolze beiderlei Geschlechts, wie der Junggeselle KANT uneigennützigerweise vorschlägt! Staatsschulden sollen nicht zu militärischen oder diplomatischen Zwecken, sondern nur zu solchen der öffentlichen Wohlfahrt („Landesökonomie") gemacht werden (*Zum ewigen Frieden* S. 152f.). Schutzzölle und Einfuhrverbote werden unter Umständen gestattet, sofern sie nämlich der Staat zu seiner Selbsterhaltung für nötig erachtet (*Gemeinspruch* S. 127 Anm.). Auch ein Aufsichtsrecht über die Vereine (Einreichung ihrer Statuten) steht der Regierung zu; dagegen nicht das Recht der Haussuchung, ausgenommen in Notfällen nach besonderer gerichtlicher Ermächtigung. Nachdrücklich wendet sich KANT gegen die Absetzbarkeit der Beamten. Auch vom Begnadigungsrecht des Monarchen, außer im Falle der Majestätsbeleidigung, will er nichts wissen (*Rechtslehre* S. 165f.); denn dessen oberste Aufgabe ist es, „das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen, zu verwalten". Daher „hohe Benennungen", wie Stellvertreter Gottes u. ä., ihn nicht hochmütig machen, sondern demütigen müßten, wenn

er Verstand hat (welches man doch voraussetzen muß!)" (*Zum ewigen Frieden* S. 163 Anm.).

Um ein letztes Gebiet der Politik zu berühren: wir haben unseren Philosophen zwar als aufrichtigen Verfechter des Repräsentativsystems, d. h. einer parlamentarischen Verfassung, kennen gelernt. Das macht ihn aber keineswegs blind gegen das Volk, das „mit seiner Verfassung groß tut, als ob sie das Muster für alle Welt wäre" (*Gemeinspruch* S. 131): das englische. Er lobt zwar den Grundsatz der Ministerverantwortlichkeit (*Rechtslehre* S. 140, *Streit d. Fak.* S. 56 Anm.), erklärt aber die „Macht" des großbritannischen Parlaments für eitel Trug, ausgedacht, um den Absolutismus „unter dem Schein einer dem Volk verstatteten Opposition mit schönen Worten zu bemänteln", während in Wirklichkeit von beiden Häusern „nichts anderes beschlossen wird, als was Er will und durch seinen Minister anträgt", „der dann auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiß und es auch macht, daß ihm werde widersprochen werden (z. B. wegen des Negerhandels), um von der Freiheit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben". Das fällt ihm natürlich leicht bei Deputierten, die „für sich und ihre Familie und dieser ihre vom Minister abhängige Versorgung in Armeen, Flotte und Zivilämtern lebhaft interessiert sind und . . . immer bereit sind, sich selbst der Regierung in die Hände zu spielen": ein Bestechungssystem, das freilich nicht publik ist, sondern „unter dem sehr durchsichtigen Schein des Geheimnisses bleibt" (*Rechtslehre* S. 167 f., *Streit d. Fak.* S. 137 f.).

An der letzterwähnten Stelle bezeichnet unser Philosoph scharf den Punkt, an dem sich jeder Scheinkonstitutionalismus in seiner wahren Gestalt enthüllt: die Entscheidung über Krieg und Frieden. „Was ist ein eingeschränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg sein solle oder nicht, und sagt das Volk: Es soll nicht Krieg sein, so ist kein Krieg". Dem Volke gebührt die Entscheidung, weil es die Kosten zu tragen hat; dieses aber „wird es wohl bleiben lassen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde oder um vermeinter Beleidigungen willen, Kriege zu führen" (*Gemeinspruch* S. 142 f.). Damit stehen wir bei der auswärtigen und Kriegspolitik, für die sich KANT, namentlich seit Beginn der französischen Revolution, gleichfalls aufs lebhafteste interessiert hat. Seine Bekämpfung des Krieges in dem berühmten Traktat *Zum ewigen Frieden* ist auch in weiteren Kreisen so bekannt, daß wir hier nicht näher darauf einzugehen brauchen[22]). Wir möchten nur auf einige damit zusammenhängende Gedanken des Philosophen hinweisen. Zunächst ist KANT durchaus nicht der weltunkundige, sentimentale Friedensschwärmer, als den man ihn vielfach zu nehmen pflegt. Er stellt den „ewigen Frieden" nur als erstrebenswertes Ziel auf[23]), weiß aber sehr wohl, daß innerhalb der

heutigen Gesellschaftsordnung daran so bald nicht zu denken ist; ja er hat schon in der *Kritik der Urteilskraft* neben der Barbarei des Krieges (S. 313) auch dessen Erhabenheit (S. 115), Unvermeidlichkeit und relativen Nutzen (S. 316, vgl. oben S. 14) hervorgehoben. Er weiß ferner, daß das Geld der nervus rerum bei der Kriegsführung ist (*Zum ewigen Frieden* S. 152), und sagt mit prophetischem Blick die infolgedessen immerfort sich steigernde Staatsschuldenlast voraus. Die „immer vermehrten, auf stehendem Fuß und in Disziplin erhaltenen, mit stets zahlreicheren Kriegsinstrumenten versehenen Heere“ würden „immer höhere Kosten verursachen, indes die Preise aller Bedürfnisse fortdauernd wachsen“ (*Gemeinspruch* S. 142), sodaß der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg und schließlich selbst Anlaß zu neuen Angriffskriegen gibt (*Zum ewigen Frieden* S. 152). Er empfiehlt deshalb statt der stehenden Heere „freiwillige, periodisch vorgenommene Übung der Staatsbürger in Waffen“, um „sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern“ (ebd.), also — die Miliz. Er warnt vor Einmischung in die Händel anderer Länder (S. 153 f.); wir sollen nicht überall in der Welt, wo etwas los ist, mit dabei sein wollen. Er schlägt allerlei völkerrechtliche Kautelen (S. 154 f., genauer *Rechtslehre* S. 172—181) vor, darunter auch schon einen permanenten, mit schiedsrichterlichen Befugnissen betrauten Friedenskongreß aller europäischen Staaten, einschließlich der kleinsten Republiken, im Haag! (*Rechtslehre* S. 181).

Daß der „Kosmopolit“[24]) KANT die gewaltsame Unterdrückung eines Volkes, z. B. die zu seiner Zeit erfolgte Teilung Polens, mißbilligt (*Rechtslehre* S. 180, vgl. 177), ist selbstverständlich. Ebensowenig würde er sich wohl mit der heute herrschenden Kolonialpolitik der meisten europäischen Staaten befreunden können. Er wirft in der *Rechtslehre* (§ 62) die seit den letzten Jahrzehnten auch für uns aktuell gewordene Frage auf, ob wir nicht, „um wilde Stämme in einen rechtlichen Zustand zu versetzen, wie etwa die amerikanischen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer, befugt sein sollten, allenfalls mit Gewalt oder (welches nicht viel besser ist) durch betrügerischen Kauf Kolonien zu errichten und ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz Gebrauch von unserer Überlegenheit zu machen; zumal . . . große Landstriche in anderen Weltteilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind . . .“ Allein er hat darauf nur die kurze Antwort: „Man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitismus), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich“ (S. 78); oder, wie es an anderer Stelle heißt: „alle diese vermeintlich guten Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen“ (S. 184). Die Befugnis der fremden An-

kömmlinge erstreckt sich vielmehr nach KANT nicht weiter als „auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen". Anstatt dessen haben die europäischen Handelsmächte das Besuchen für einerlei mit dem Erobern gehalten, sodaß China und Japan sie „weislich" von sich ferngehalten haben. „Die Einwohner rechneten sie für nichts", sondern haben ihnen, unter dem Vorwande bloß beabsichtigter Handelsniederlassungen, Krieg, Unterdrückung, Hungersnot, Aufruhr, Treulosigkeit, „und wie die Litanei aller Übel, die das menschliche Geschlecht bedrücken, weiter lauten mag", ins Land gebracht (*Zum ewigen Frieden* S. 170). Mit einer gewissen sittlichen Befriedigung stellt der Philosoph fest, daß sie „dieser Gewalttätigkeit nicht einmal froh werden, daß alle diese Handlungsgesellschaften auf dem Punkte des nahen Untergangs stehen"; und mit bitterem Sarkasmus, daß die Nationen (gedacht ist wohl hauptsächlich an Engländer und Holländer), die sich dieser Barbarei schuldig machen, noch dazu von der Frömmigkeit viel Werks machen, und indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen wollen" (ebd. S. 172) [Multatulis *Max Havelaar*]. Die Rechtsheuchelei der Gewaltpolitiker macht sich eben auf dem Felde der auswärtigen Politik noch ungescheuter bemerkbar, als auf dem der inneren (vgl. S. 193).

Nach dieser Schilderung von KANTS politischen Anschauungen wenden wir uns nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurück, indem wir fragen: Lassen sich zwischen ihnen und dem modernen politischen Sozialismus entscheidende Vergleichspunkte finden?

Unleugbar sind solche in bezug auf den demokratischen Teil von dessen Programm und auf die Methode vielfach vorhanden. Wir erinnern an die soeben geschilderte scharfe Gegnerschaft des Philosophen gegenüberdem Militarismus, der Kolonial- und Eroberungspolitik, an den zuletzt erwähnten Gedanken der „Rechtsheuchelei der Gewaltpolitiker", an die Bekämpfung der Standesvorrechte, des Großgrundbesitzes u. a. m. Eine weitere Analogie bildet die beiderseitige Neigung zu einer prinzipiellen, von sittlichen Grundsätzen diktierten anstatt einer opportunistischen „Real"politik. Wir erinnern an die „pöbelhafte Berufung auf die Erfahrung", an die verlangte Übereinstimmung der Politik mit der Idee des Rechts und der Moral[25]), an das *Fiat iustitia, pereat mundus,* „das heißt zu deutsch: es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zugrunde gehen", an einen Satz wie: „Man muß von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen . . .) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen" (*Zum ewigen Frieden* S. 196), endlich an die Betonung des Rechtsprinzips gegenüber demjenigen der bloßen Wohltätigkeit. KANT ist auch kein Freund von dem „am Staate flicken", wie es „alle

sich so nennenden Praktiker gewohnt sind"[26]. Und gegen das sozialistische Staatsideal werden noch heute die nämlichen Einwände erhoben, wie er sie von seinen Zeitgenossen gegenüber dem seinigen voraussieht: „Es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären" (*Zum ewigen Frieden* S. 179). Statt dessen die „Politiker" stets davon sprechen: „Man muß die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmütige Phantasten träumen, daß sie sein sollten", obwohl sie sie doch selbst zu dem, was sie sind „durch ungerechten Zwang, durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebene Anschläge gemacht haben" (*Streit d. Fakult.* S. 125).

Über die heute unter den sozialistischen Theoretiker so viel behandelte Frage: Reform oder Revolution? drückt sich unser Philosoph folgendermaßen aus: „Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechtes angemessen, zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbeiführt, nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur [!] benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung als die einzige dauerhafte durch gründliche Reform zustande zu bringen" (*Zum ewigen Frieden* S. 189 Anm.). Ja, man könnte fast auf die berühmte ‚Diktatur des Proletariats' anwenden, was KANT offenbar im Hinblick auf den französischen Konvent niedergeschrieben hat: daß „in der Ausführung jener Idee (sc. des vorher aufgestellten Staatsideals) in der Praxis auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen" sei „als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird", wobei dann „große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung" sich „schon zum voraus erwarten" lassen (ebd. 186 f.). Andererseits ist er von dem Werte einer „guten Organisation des Staates" überzeugt, „(die allerdings im Vermögen der Menschen ist), jener ihre Kräfte so gegeneinander zu richten, daß eine die andere in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält oder aufhebt" (*Zum ewigen Frieden* S. 179 f.). Wie er denn überhaupt schon bald nach dem Ausbruch der Revolution die Bezeichnung des Organismus auf das politische Gebiet angewandt hatte: „So hat man sich bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volkes zu einem Staat [!] des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen usw. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient, denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Funktion noch bestimmt sein" (*Kritik der Urteilskraft* ed. VORLÄNDER S. 249 Anm., vgl. S. 315 f.). Übri-

gens vertraut KANT, darin MARX verwandt, auch „auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt)*“, und daß der Erfolg „nicht sowohl davon abhängen werde, was wir tun . . ., sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden“ (*Gemeinspruch* S. 145, 141).

Der wirtschaftliche Sozialismus der Gegenwart könnte vielleicht an das von KANT öfters behandelte Problem der ursprünglichen Bodengemeinschaft anknüpfen, freilich (siehe oben S. 24) nicht als Faktum, sondern als Idee verstanden. KANT sagt darüber an der Hauptstelle: „Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Akt derselben vorhergeht (von der Natur selbst konstituiert ist)“ ist „ein ursprünglicher Gesamtbesitz *(communio possessionis originaria)*, dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesamtbesitzes *(communio primaeva)*, sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können“[27]).

Aber das alles sind doch nur mehr oder weniger geeignete Stellen, an welche sozialistische Gedankengänge anknüpfen könnten. Trotz alledem kann von Sozialismus bei KANT ernstlich keine Rede sein. Nicht einmal vom utopischen — wir erinnern an die Klimax: „süß — vermessen — strafbar“ (oben S. 22). Geschweige denn von wissenschaftlichem. Für den letzteren fehlten seiner Zeit noch alle wirtschaftlichen Vorbedingungen: die Maschinenindustrie, die großartige Ausbildung des kapitalistischen Systems, das Vorhandensein einer riesenhaften Klasse freier Lohnarbeiter usw. So steht denn auch jenen an den Sozialismus anklingenden Stellen ein individualistischer Grundton gegenüber, der sich nicht verwischen läßt. Die Idee der Bodengemeinschaft z. B. ist schließlich doch nur dazu da, die „Bestimmung des besonderen[28]) Eigentums . . . nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen“. Denn der Boden gehört zwar dem Volk, aber — mit Ausnahme von Nomadenstämmen — „nicht kollektiv, sondern distributiv genommen“ (*Rechtslehre* S. 149). Die bezeichnendste Stelle aber findet sich in der Abhandlung *Über den Gemeinspruch usw.* S. 118. Hier wird ausdrücklich der rechtlichen Gleichheit, die der Philosoph für alle Untertanen — das Staatsoberhaupt allein ausgenommen — fordert, die wirtschaftliche Ungleichheit gegenübergestellt, die daneben ruhig bestehen bleiben kann und wird. „Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat als Untertanen desselben besteht aber ganz wohl mit

der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitztums nach, es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über andere, oder an Glücksgütern außer ihnen", ja sogar „an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) respektiv auf andere; sodaß des einen Wohlfahrt sehr vom Willen des anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der eine gehorsamen muß (wie das Kind den Eltern oder das Weib dem Mann) und der andere ihm befiehlt, daß der eine dient (als Tagelöhner), der andere lohnt usw.".

Daher auch der Unterschied zwischen „Staats b ü rg e r n" und „Staats g e n o s s e n" oder a k t i v e n und p a s s i v e n Staatsbürgern, den § 46 der *Rechtslehre* macht. Zur „Fähigkeit der Stimmgebung", wir würden heute sagen: zum aktiven Wahlrecht in Reich, Staat und Gemeinde, wird als Vorbedingung die „bürgerliche Selbständigkeit" verlangt oder, wie es an anderer Stelle[29]) heißt: „daß er s e i n e i g e n e r H e r r (sui iuris) sei, mithin irgend ein E i g e n t u m habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt, . . . folglich, daß er niemandem als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Wortes d i e n e". Also sind n i c h t stimmfähig z. B. „der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker", der Dienstbote, soweit er nicht im Dienste des Staates steht, der Hauslehrer, der Zinsbauer und Tagelöhner und „alles Frauenzimmer"; kurz jedermann, der „Nahrung und Schutz" von anderen erhält. Sie alle „sind bloß Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbständigkeit besitzen"[30]). Gewiß sollen sie „als M e n s c h e n" die nämliche Freiheit d. h. Rechtsgleichheit wie jene genießen, denn ohne diese kann kein Volk ein Staat heißen. Auch darf ihnen nichts im Wege stehen, aus dem „passiven" Stand der bloßen Staats g e n o s s e n zu dem „aktiven" der „Staats b ü r g e r sich emporzuarbeiten". Und innerhalb der letzteren soll der Großgrundbesitzer, so gut wie der kleinste selbständige Handwerker, nur e i n e Stimme haben; es muß nach den Köpfen der Besitzer, nicht nach der Größe der Besitzungen abgestimmt werden (*Gemeinspruch* S. 123 f.). Für eine Bevorzugung des Großgrundbesitzes bei den Wahlen oder für ein Pluralstimmrecht kann also der vom gegenwärtigen preußischen Ministerpräsidenten so gern zitierte Philosoph nicht ins Feld geführt werden. Gleichwohl, und wenn er auch die oben zitierte Stelle mit dem etwas ironisch klingenden Stoßseufzer schließt: es sei, das gestehe er, „etwas schwer, die Erfordernis zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können (ebd. S. 123 Anm.), und auch den „*citoyen* d. i. Staatsbürger" vom *bourgeois* oder Stadtbürger unterscheidet (S. 122), so hält er doch grundsätzlich an jener Unterscheidung des Aktiv- und Passivbürgers, mithin, modern gesprochen, an einem, wenngleich ab-

geschwächten, Klassenwahlrecht fest. Er zieht noch nicht die Konsequenz, die der heutige Sozialismus aus der geschilderten Sachlage zieht: daß eben zum Zweck der sittlich notwendigen politischen Selbständigkeit aller auch die wirtschaftliche Selbständigkeit (die Freiheit von jenem „Dienen“) allen, nicht bloß in der Idee, sondern tatsächlich ermöglicht werden muß. Was hilft dem elenden, verarmten, oder erkrankten Tagelöhner in einer Welt, die nur nach der Regel von Angebot und Nachfrage sich bewegt, die vollkommenste Rechtsgleichheit vor dem Gesetz, das schönste Recht zur „freien“ Konkurrenz oder zum „freien“ Arbeitsvertrag? Doch KANT teilt diese Beschränktheit des Gesichtspunktes mit den freiesten Geistern seiner Zeit. War doch auch die große Revolution nicht weiter gegangen! Stimmte doch seine Unterscheidung von Staatsbürgern und Staatsgenossen genau überein mit den Aktiv- und Passivbürgern der Verfassung von 1791[31]). Ja selbst die radikalste aller geschichtlich bekannten Verfassungen, die der französiscben Republik von 1793, schloß, wenn sie auch den Unterschied von Aktiv- und Passivbürgern fallen ließ, doch die im *Etat de la domesticité* Befindlichen und natürlich auch die Frauen vom aktiven und passiven Wahlrecht aus[32]), während die von 1795 schon das Zensussystem wieder einführte.

Kurz, auch ein KANT war in seinen politisch-sozialen Ansichten ein Kind seiner Zeit. Seine politische Theorie war, bewußt oder unbewußt[33]), mindestens in vielen Punkten, um mit MARX zu reden, die „deutsche Theorie der französischen Revolution“, die bekanntlich eine Revolution des dritten, nicht des vierten Standes, gewesen ist. Es war bei der Rückständigkeit der deutschen politischen Verhältnisse zu Ausgang des 18. Jahrhunderts doppelt natürlich, daß seine Staats- und Rechtsphilosophie vor allem gegen den absolutistischen Polizeistaat und die ständische Gesellschaftsordnung seiner eigenen Zeit und seines eigenen Landes gerichtet war, daß sie demgemäß ihr Zentrum in dem Begriff des gleichen Rechtes und der Freiheit fand. Das war für den im Jahre 1724 geborenen, im Jahre 1803 gestorbenen Philosophen wahrlich der politischen Einsicht und politisch-fortschrittlichen Gesinnung genug. Daß er trotzdem die sozialistischen Utopien von PLATO bis MORUS und VAIRASSE — MORELLYS: *Code de la nature* (1755) und MABLYS: *De le législation* (1778) scheint er nicht gekannt zu haben — mit Sympathie und Achtung erwähnt, anstatt sie, wie so viele andere, einfach zu verurteilen oder zu verspotten, haben wir schon zu Anfang unserer Betrachtung gesehen. Weshalb KANT noch kein Sozialist sein konnte, haben wir ebenfalls bereits ausgeführt. Für ihn gilt mutatis mutandis dasselbe, was ENGELS in seinem Antidühring von den Utopisten sagt: „Sie waren Utopisten, weil sie nichts anderes sein konnten zu einer Zeit, wo die kapitalistische Produktion noch so wenig entwickelt war“. Auch KANT

war für sein Staatsideal „beschränkt auf den Appell an die Vernunft, weil er eben noch nicht an die gleichzeitige Geschichte appellieren konnte"[34]). Daß er gleichwohl manche tiefe geschichtsphilosophische Einsicht besessen, haben wir im ersten Abschnitt dieses Kapitels gezeigt. Wie er sich zu dem späteren, wissenschaftlichen Sozialismus eines MARX und ENGELS gestellt haben würde, können wir nicht wissen; eine solche Frageweise würde völlig unhistorich sein. KANT selbst ist jedenfalls — damit ist die Frage unserer Überschrift beantwortet — kein Sozialist gewesen.

Auf einem anderen Blatte steht es, ob nicht heute die Philosophie des Sozialismus an KANTS philosophische Methode anknüpfen kann und soll. Ehe wir uns jedoch dieser Frage zuwenden, wollen wir zunächst betrachten, welchen philosophischen Entwicklungsgang die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus durchgemacht haben, indem wir dabei die Frage besonders im Auge behalten werden, ob irgend welche äußere oder innere Beziehungen zur kritischen Philosophie vorhanden sind.

---

# Zweites Kapitel.

## Die philosophische Entwicklung von Marx und Engels.

---

### A. Der Ausgangspunkt (Marx' philosophische Jugendentwicklung 1837—41).

#### 1. *Die Universitätszeit.*

Daß auch der Genialste von seiner Zeit abhängig ist, — dieser Satz, dem gerade Marxens Geschichtsphilosophie eine Ausprägung so scharf wie nie zuvor geben sollte, hat sich auch an seiner eigenen geistigen Entwicklungsgeschichte deutlich bewährt[35]. Als der Sohn des Trierer Advokatanwalts philosophisch zu denken begann, waren glänzendere Sterne am philosophischen Himmel emporgekommen als das still leuchtende Gestirn IMMANUEL KANTS. Zwar die geistige Atmosphäre des väterlichen Hauses war von der rationalistisch-moralisierenden Art der Kantischen Zeit nicht so weit entfernt, wenn auch der Vater für seinen freieren Gottesglauben sich in einem Brief an Karl nicht auf den kritischen Philosophen, sondern auf LOCKE und LEIBNIZ bezieht. Allein in dem Sohn regte sich — so paradox es uns heute klingen mag — die Romantik der neuen Zeit. Sie machte sich schon bei dem neunzehnjährigen Studenten nicht bloß in phantastischen Gedichten, sondern auch in einem mächtigen Hang zum Spekulieren geltend. MARX beginnt seine intellektuelle Laufbahn als P h i l o s o p h. Hat er auch in den neun Semestern, die er nach einem Bonner Studienjahre in Berlin verbrachte (Herbst 1836 bis Ostern 1841), nur ein einziges philosophisches Kolleg (Logik) bei dem höchst unbedeutenden Althegelianer GABLER gehört, wurde er unter den Professoren in dieser Hinsicht nur von dem philosophisch geschulten Juristen EDUARD GANS angeregt, so hat er doch nach seinem eigenen Bekenntnis in dieser ganzen Zeit sein juristisches Fachstudium „nur als untergeordnete Disziplin neben Philosophie und Geschichte betrieben". Glücklicherweise besitzen wir einen viele Seiten langen Brief von seiner Hand, in dem er dem Vater über seine innere Entwicklung im Laufe des ersten Berliner Jahres ausführlichen Bericht erstattet. Aus diesem vom 10. November 1837 datierten, 60 Jahre später zufällig aufgefundenen und von seiner Tochter Eleanor veröffentlichten[36] Briefe erfahren wir, daß er, um die Jurisprudenz, die er „studieren mußte", und die Philosophie, mit

der er „vor allem Drang zu ringen fühlte“, miteinander zu verbinden, schon als Achtzehnjähriger ein ganzes System der Rechtsphilosophie entwarf: vorangeschickt eine Reihe von abstrakten Grundsätzen, Reflexionen und Begriffsbestimmuugen, „wie es bei FICHTE vorkommt“, als „Metaphysik des Rechts“, dann die eigentliche „Rechtsphilosophie“, eingeteilt in formelle und materielle Rechtslehre, privates und öffentliches Recht usw., mit zahlreichen trichotomischen Einteilungen des Ganzen, das im Grundschema an das Kantische grenzt, in der Ausführung gänzlich davon abweicht“ (a. a. O. S. 9). Als er dann seine Fehler eingesehen, habe er — ein neues „metaphysisches Grundsystem“ entworfen, „an dessen Schluß ich abermals seine und meiner ganzen früheren Bestrebungen Verkehrtheit einzusehen gezwungen wurde“. Aus diesem Bericht interessieren uns vor allem die Namen KANT und FICHTE. Im weiteren Verlaufe des Briefes kommen sie noch einmal vor: er bezeichnet diesen seinen frühesten philosophischen Standpunkt ganz allgemein als „Idealismus“, den er „beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt“ habe. Noch ist der Name dessen nicht genannt, zu dessen Füßen bis wenige Jahre zuvor die wißbegierige Jugend aus ganz Deutschland zusammengeströmt war, dessen Weisheit auch damals noch, zumal in Berlin, fast allein das Feld beherrschte: des allgewaltigen HEGEL.

Aber jetzt erfolgt der Umschlag. Bis dahin hatte er nur Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren „groteske Felsenmelodie“ ihm nicht behagte. Jetzt nähert er sich ihr, um in ihr — „die Ideen im Wirklichen selbst zu suchen“ und „mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche“. Noch einmal entwirft er gewissermaßen eine Einleitung zu HEGELS System: eine „philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert“. „Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems“. Bald darauf aber stürzt er sich mit vollen Segeln in das letztere selbst hinein. Während einer Krankheit verschlingt der gewaltige Leser „Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler“! Dann gerät er durch seinen intimsten Freund, einen Dr. RUTENBERG, in einen „Doktorklub“, dem neben einigen anderen Privatdozenten auch der radikale Junghegelianer BRUNO BAUER angehörte, und „kettete sich“ von nun an „immer fester an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht“. Dieser Doktorklub, in dem leidenschaftlich über alle Fragen der Zeit, namentlich die philosophischen Gegenwartsprobleme, diskutiert wurde, ist für den Rest von Marxens Berliner Studienzeit weit wichtiger geworden als seine Universitätslehrer oder irgend welche Kompendien. Die „jetzige Weltphilosophie“ aber war eben die neueste Phase der

Zeitphilosophie, diejenige Form des Hegelianismus, die ihm die sogenannte Hegelsche „Linke" oder die Junghegelianer gerade damals zu geben begannen. Auf den alten KANT sah man in diesem Kreise ziemlich geringschätzig herab. Zwar seine theoretische Vernunftkritik ließ man allenfalls noch gelten, um so weniger aber die „praktische, vormundschaftliche, öffentlich angestellte", die „wieder gut macht, was jene gesündigt hat, und deren Studentenstreiche vertuscht". So äußerte sich der junge Historiker FRIEDRICH KÖPPEN[37]) in seiner Jubiläumsschrift *Friedrich der Grosse und seine Widersacher* (1840). Und da diese Schrift „meinem Freunde KARL HEINRICH MARX aus Trier gewidmet" ist und dieser KARL HEINRICH MARX sich auch in der Vorrede seiner gleich zu erwähnenden Doktor-Dissertation zustimmend auf sie bezieht, so wird er wohl auch in puncto KANT nicht viel anders als ihr Verfasser gedacht haben.

2. *Die Philosophie des Selbstbewusstseins.*

Ihre eigene Philosophie aber bezeichneten die Freunde als die Philosophie des Selbstbewußtseins. Wenn sie damit auch an die Aufklärungsarbeit des 18. Jahrhunderts — und insofern allerdings indirekt auch an KANT — anknüpften, so lag ihnen doch ein anderer Anknüpfungspunkt näher: einmal HEGELS Lehre vom Selbstbewußtsein überhaupt, dann aber und im Speziellen das Vorbild, auf das dieser in seinen Vorlesungen über Geschichte der Philosophie bereits hingewiesen hatte, und das sich in derjenigen Philosophie findet, welche ja fast sämtliche philosophischen Grundbegriffe und -probleme schon behandelt hat: der griechischen. Freilich nicht auf ihrer in PLATO und ARISTOTELES erreichten systematischen Höhe, sondern in ihrer im Skeptizismus, Epikureismus und Stoizismus zutage tretenden individualistischen Auflösung. KÖPPEN, der Historiker, hatte auf die Verbindung dieser drei Elemente in der Weltanschauung König Friedrichs II. hingewiesen, der Theologe BRUNO BAUER setzte sie in enge Verbindung zu seiner Evangelienkritik, KARL MARX aber beabsichtigte in einer rein philosophischen Arbeit „den Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der ganzen griechischen Spekulation ausführlich darzustellen"[38]). Einen „Vorläufer" dieses nie zustande gekommenen größeren Werkes sollte seine für die am 15. April 1841 in absentia zu Jena erfolgte Promotion verfaßte Doktor-Dissertation bilden, unter dem Titel: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*[39]).

Was uns hier allein interessiert, ist der in dieser Abhandlung des noch nicht 23 jährigen und doch bereits selbstsicheren jungen Denkers eingenommene philosophische Standpunkt. Es ist, wie es in der Widmung an den Vater seiner Braut, den „väterlichen Freund" Ludwig von Westphalen, heißt, der des Idealismus, der „keine

Einbildung, sondern eine Wahrheit ist"; oder, um es mit den stolzen Worten der prächtigen Vorrede (wie wohl nie eine vor einer deutschen Doktorarbeit gestanden hat!) auszudrücken: derjenige der freien, weltbezwingenden Philosophie, die keine andere oberste Gottheit als das menschliche Selbstbewußtsein anerkennt. Den Gegnern aber ruft der spätere Vorkämpfer des Proletariats schon hier die Worte zu, die vor mehr als zwei Jahrtausenden ÄSCHYLUS seinen Prometheus dem Götterbedienten HERMES entgegnen ließ:

„Für deinen Frondienst gäb' ich mein unselig Los,
Das sei versichert, nimmermehr zum Tausche dar."

Methodisch steht diese Dissertation noch durchaus im Banne des „riesenhaften Denkers" HEGEL und seiner Spekulation, in deren Geiste sie z. B. die epikureische Physik erklärt. KANTS Kritizismus liegt ihr ferne, obwohl auch nach der Ansicht MEHRINGS (den man gewiß nicht übertriebenen Hanges zum Kantianismus beschuldigen wird) „ein Blick auf diesen genügt hätte, um den Zweifel, den DEMOKRIT und die bedeutendsten ionischen Naturphilosophen überhaupt an der Sicherheit des sinnlichen Erkennens hegten, als ein Problem zu erfassen, das rein philosophisch hoch über der naiven Annahme EPIKURS stand, wonach die sinnliche Wahrnehmung das einzige Kriterium und die Sonne zwei Fuß groß sein sollte, weil sie unserem Auge so groß erscheine". Mit diesem Mangel an erkenntniskritischem Interesse hängt dann überhaupt die dem Urteil fast sämtlicher heutigen Forscher entgegengesetzte Höherschätzung EPIKURS zusammen, während gerade der Weise von Abdera der weit originalere und tiefere, auch für die Naturwissenschaft durch seine Atomistik viel bedeutsamere Denker ist. Mit Namen wird KANT nur in einer „Anmerkung" (zu dem leider nicht erhaltenen ‚Anhang' der Abhandlung) genannt, die sich mit den Beweisen für das Dasein Gottes beschäftigt, die für MARX nichts anderes als logische Explikationen des menschlichen Selbstbewußtseins bedeuten. Er weist zwar auch die Hegelschen Rechtfertigungsversuche ab, aber zugleich auch KANTS Kritik des ontologischen Beweises, dessen Beispiel von den hundert wirklichen Talern, die in der bloßen Vorstellung nicht mehr bedeuten als hundert eingebildete[40]), jenen Beweis vielmehr bekräftige (S. 117). Gegen diesen Vorwurf hat schon der Herausgeber selbst den Philosophen der reinen Vernunft in Schutz genommen (a. a. O. S. 127f.) und mit Recht hervorgehoben, daß KANTS Kritik auf dem Boden eben der „reinen Vernunft" durchaus schlüssig sei, während die neue Leistung von MARX in dem Geltendmachen des historischen Gesichtspunktes liege, der (mit HEGEL) auch dem delphischen Apoll und dem phönizischen Moloch insofern „reelle Existenz" zuspricht, als sie tatsächlich eine wirkliche Macht im Leben der Griechen oder Phönizier dargestellt haben.

Wie dem nun auch sein mag, die Dissertation des Dr. phil. KARL HEINRICH MARX aus Trier ist jedenfalls auch heute noch lesenswerter als tausend andere Dissertationen, weil hinter jedem, und sei es auch aus irriger Voraussetzung hervorgegangenen, Satze ein geistvoller Autor steckt. Und es ist nur zu bedauern, daß einige interessante Stücke, wie der Abschnitt über die prinzipielle Differenz zwischen DEMOKRITS und EPIKURS Naturphilosophie, namentlich aber der ganze Text des ‚Anhangs‘, verloren gegangen sind. Enthielt doch dieser, in der Form einer Kritik der plutarchischen Polemik gegen EPIKURS Theologie, eine Kritik des Verhältnisses des „theologisierenden Verstandes“ zur Philosophie. Welche interessanten Dinge da zur Sprache kamen, mag die zufällig erhaltene Inhaltsübersicht zeigen:

I. Das Verhältnis des Menschen zu Gott.

1. Die Furcht und das jenseitige Wesen.
2. Der Kultus und das Individuum.
3. Die Vorsehung und der degradierte Gott.

II. Die individuelle Unsterblichkeit.

1. Von dem religiösen Feudalismus. Die Hölle des Pöbels.
2. Die Sehnsucht der Vielen.
3. Der Hochmut der Auserwählten.

## B. Die Sturm- und Drang-Periode[41]) (1842—45).

### 1. *Wendung zur Politik. (An der Rheinischen Zeitung).*

Der junge MARX hatte anfangs daran gedacht, sich in Berlin oder Bonn als philosophischer Privatdozent zu habilitieren. Allein das Schicksal seines Freundes BRUNO BAUER, der ihn zu diesem Schritte ermuntert hatte, aber selbst wegen seiner radikalen Evangelienkritik 1842 seiner Dozentenstelle enthoben wurde, zeigte ihm, daß es mit der Freiheit des Philosophierens in Deutschland vorbei sei. Zudem drängte ihn seine eigene Natur in das öffentliche, handelnde Leben hinein. Der Feuerkopf, den es schon mit 18 Jahren getrieben hatte, „die Idee im Wirklichen selbst zu suchen“, der dann in einer höchst interessanten ausführlichen Anmerkung zu seiner Dissertation (bei MEHRING S. 113—116) es als ein „psychologisches Gesetz“ erklärt hatte, „daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille . . . sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt“ (S. 114), folgte jetzt in eigener Person diesem Gesetze. Was bis dahin bei ihm „innerliches Licht“ war, ward „zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet“. Er war entschlossen, seinerseits das Wort wahr zu machen, das der junge SCHELLING geschrieben, aber der alte SCHELLING vergessen hatte: ‚Es ist Zeit, der besseren Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden und nicht länger zu dulden,

daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine'. „Wenn es", meint MARX, „schon anno 1795 Zeit war, wie im Jahre 1841?" (ebd. S. 117). Es litt ihn nicht mehr in der Studierstube. Er wird Anfang 1842 von Bonn aus Mitarbeiter, von Mitte Oktober 1842 bis Mitte März 1843 in Köln Redakteur an der von der vorwärtsstrebenden rheinischen Bourgeoisie soeben begründeten „Rheinischen Zeitung".

So bekommt denn auch sein Philosophieren um diese Zeit einen politischen Anstrich. Von den zwei die Philosophie betreffenden Artikeln, die er in der Rheinischen Zeitung veröffentlicht hat, verteidigt der erste, gegen einen Leitartikel der damals noch sehr unbedeutenden ‚Kölnischen Zeitung' (eine ‚Winkelzeitung' nennt sie MARX) gerichtete, das Recht der Philosophie, „die religiösen Angelegenheiten auch in Zeitungsartikeln zu besprechen". Denn — und nun wird der Gedanke der Dissertation wieder weiter ausgeführt —, „weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt" (S. 260). Dem „sogenannten christlichen Staat" der Gegner aber hält er den „Staat der vernünftigen Freiheit" entgegen, der freilich nicht „aus der Ideenschule der VOLTAIRE, ROUSSEAU, CONDORCET, MIRABEAU, MONTESQUIEU und aus der französischen Revolution", nämlich aus der Vernunft des Individuums, sondern aus der Vernunft der Gesellschaft zu konstruieren ist. Diese „Vernunft der Gesellschaft" aber bedeutet bei ihm damals keineswegs schon etwas irgendwie Sozialistisches, sondern, wie der unmittelbar folgende Satz zeigt, „die ideellere und gründlichere Ansicht der neuesten Philosophie", nämlich HEGELS, die „aus der Idee des Ganzen" konstruiert. Und so schließt der Aufsatz mit einem Lobe der Hegelschen Staatsphilosophie: „Sie betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht. Sapienti sat" (S. 267).

Freilich versteht MARX unter dem „Staat" keineswegs den bestehenden preußischen Staat von anno 1842, wie manche andere Jünger HEGELS in Übereinstimmung mit der berüchtigten Vorrede des Meisters zu seiner Rechtsphilosophie vom Jahr 1821 („Was wirklich ist, das ist vernünftig") es taten. Schon in den Anmerkungen zu seiner Dissertation hatte er den „Meister", „dem die Wissenschaft keine empfangene, sondern eine werdende war", gegen den Vorwurf einer „Akkomodation", einer „versteckten Absicht hinter seiner Einsicht" in Schutz genommen. Ja, „hätte wirklich ein Philosoph sich akkomodiert, so haben seine Schüler aus seinem inneren wesentlichen Bewußtsein das zu erklären, was für ihn selbst die Form eines

exoterischen Bewußtseins hatte". Wie feindlich er vielmehr aller Verherrlichung des zufällig Bestehenden gegenüberstand, zeigt ein anderer Artikel aus dem Sommer 1842: *Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule*[42]) in seiner äußerst scharfen Polemik gegen den Göttinger Professor HUGO, dessen Standpunkt darauf hinauslaufe: „An einem Ort ist das positiv, am anderen jenes; eins ist so unvernünftig wie das andere; unterwirf dich dem, was deinen vier Pfählen positiv ist" (S. 270). Indem er ihm auf Grund solcher Auffassung das Recht abstritt, sich einen Schüler KANTS zu nennen, macht MARX eine in ähnlicher Form übrigens schon bei HEGEL[43]) vorkommende interessante Bemerkung über den historischen Sinn von KANTS (Rechts-)Philosophie, die von seinen Anhängern bis in die neueste Zeit öfters wiederholt worden ist. Während HUGOS, angeblich einen Sprößling der Kantischen Philosophie darstellendes, Naturrecht als eine deutsche Theorie des französischen ancien régime mit seiner Auflösung des französischen Staats in Ideenlosigkeit und Verfaulung bezeichnet werden könne, sei dagegen KANTS Philosophie als „die deutsche Theorie der französischen Revolution" zu betrachten, hervorgegangen aus dem „Selbstgefühl des neuen Lebens, welches das Zertrümmerte zertrümmert, das Verworfene verwirft" (S. 271).

## 2. *Der Einfluss Feuerbachs.*

Im November 1843 siedelte MARX, da er „in Deutschland durchaus keinen Spielraum für eine freie Tätigkeit" sah (S. 380), mit seiner jungen Frau nach Paris über, um von dort aus mit ARNOLD RUGE eine neue Zeitschrift, anstatt der verbotenen *Deutschen* die *Deutsch-Französischen Jahrbücher,* herauszugeben, von der jedoch nur ein, allerdings starkes (236 Seiten umfassendes), Heft zu Anfang — wahrscheinlich im März — 1844 erschienen ist.

Was MARX schon gegen Ende seiner Berliner Zeit als ‚Philosophie des Selbstbewußtseins' konzipiert hatte, war inzwischen in dem epochemachenden Werk eines anderen Junghegelianers zu energischem und deutlichstem Ausdruck gekommen: in LUDWIG FEUERBACHS *Wesen des Christentums* (1841), dann in einer kleinen Schrift desselben Denkers, die mit ihren kurzen schlagenden Sätzen wider HEGELS Spekulation noch tieferen Eindruck auf MARX gemacht zu haben scheint: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842). Kein Wunder, daß der junge MARX, der bereits von selbst auf dem Wege zu FEUERBACHS Standpunkt war — man lese z. B. nur die oben von uns wiedergegebenen Kapitelüberschriften zu dem verloren gegangenen „Anhang" seiner Dissertation —, nach ENGELS' Zeugnis die „neue Auffassung enthusiastisch begrüßte"[44]). So steht denn auch, was MARX in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" geschrieben hat, obgleich es in Stil und Inhalt durchaus Marx'sche Prägung

zeigt, philosophisch doch unter dem Zeichen von FEUERBACHS Menschheits-Philosophie, die es zugleich weiterführt. Und FEUERBACH ist einer von den vier, unter sich freilich nur in der rücksichtslosen Kritik des Bestehenden einigen, „Reformern“, mit deren Briefwechsel die neuen Jahrbücher ihren Gang in die Welt eröffneten. Von den acht Briefen haben der erste, dritte und letzte MARX, der zweite, fünfte und siebente RUGE, der vierte BAKUNIN, der sechste FEUERBACH zum Verfasser. Für uns besitzen nur die drei Briefe von MARX und allenfalls der von FEUERBACH Interesse. Letzterer will vor allem den Kopf, dieses „mobilste und schwerfälligste Ding zugleich“, von den alten Ideen gesäubert wissen: „Neue Menschen brauchten wir. Aber sie kommen diesmal nicht, wie bei der Völkerwanderung, aus den Sümpfen und Wäldern; aus unseren Lenden müssen wir sie erzeugen. Und dem neuen Geschlecht muß die neue Welt zugeführt werden in Gedanken und Gedicht ... Neue Liebe, neues Leben, sagt Goethe; neue Lehre, neues Leben, heißt es bei uns“ (S. 378). Bei MARX dagegen tritt immer wieder die bei dem Einsiedler von Bruckberg durchaus in den Hintergrund tretende politische Seite der neuen Bestrebungen hervor. Die Menschen müssen sich als Menschen fühlen, das heißt bei ihm: sie müssen aus der „vollkommensten Philisterwelt“, als die „unser Deutschland“ sich darstellt, „wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat machen“ (S. 366). Schon hat — darin liegt bereits der Keim seines künftigen Sozialismus — „das System des Erwerbs und des Handels, des Besitzes und der Ausbeutung der Menschen“ zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft geführt, den es nicht zu heilen vermag, „weil es überhaupt nicht heilt und schafft, sondern nur existiert und genießt“, nämlich zu einer Verständigung der denkenden mit der leidenden Menschheit. „Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schoße trägt“ (S. 370). Der letzte Brief Marxens zieht gleichsam die Summe aus dem Briefwechsel der Vier: „Keiner von uns hat schon eine exakte Anschauung von dem, was werden soll. Wir wollen nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden. Wir wollen daher auch keine dogmatische Fahne aufpflanzen, auch nicht die des Kommunismus. Sondern das Programm unseres Blattes sei: Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“ (S. 380—83).

### 3. *Wendung zum Sozialismus.*

Der zweite Beitrag, den MARX zu den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* lieferte, bestand in einem Aufsatz *Zur Kritik der*

*Hegelschen Rechtsphilosophie,* der jedoch nur als *Einleitung* bezeichnet wird. MARX selbst hat sich darüber anderthalb Jahrzehnte später in dem Vorwort zu seiner Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* folgendermaßen geäußert: „Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘ erschien“. Er fährt dann fort: „Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit HEGEL, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei“[45]). Ich lege Wert darauf, die beiden zitierten Sätze voneinander zu trennen. Nach dem letzten „mündete“ die ganze „kritische Revision“ in ein „Ergebnis“ aus, in dem sich bereits der Kern der materialistischen Geschichtsauffassung ganz deutlich ausgesprochen findet. Das ist aber in der 1844 allein veröffentlichten „Einleitung“ noch nicht der Fall, sondern sie zeigt unseren Philosophen, chronologisch wie sachlich, noch mitten in dem Übergangszustand vom Feuerbachianismus zu der neuen Auffassung. Auch in dem genialen, in glänzenden Antithesen schwelgenden, dagegen noch nicht die selbstgewisse Klarheit und ruhige Festigkeit des späteren MARX atmenden Stile meinen wir diesen von Gedankenfülle überquellenden Gärungszustand des jungen Denkers widergespiegelt zu finden[46]). Vor allem aber in dem trotz aller Dialektik sehr deutlichen und klaren Gedankengang des nicht besonders umfangreichen Artikels (a. a. O. S. 384—398).

Er geht aus von der durch FEUERBACH vollendeten Kritik der Religion, deren Fundament der Satz bildet: Der Mensch macht die Religion, nicht die Religion macht den Menschen. Aber er führt diesen Gedanken weiter. ‚Der Mensch‘, das ist nicht ein abstraktes Einzelwesen, sondern die Welt des Menschen, der Staat, die Gesellschaft, die wirklichen Zustände. Die Aufgabe der Geschichte ist es, an Stelle des verschwundenen Jenseits der Wahrheit die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Für den Philosophen dagegen verwandelt sich damit „die Kritik des Himmels in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“ (S. 385). Da nun aber die Wirklichkeit der deutschen politischen Zustände weit hinter ihrer philosophischen Spiegelung zurückgeblieben ist, so muß sich diese Kritik in Deutschland an dessen Staats- und Rechtsphilosophie halten, die in HEGEL

„ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat“. Von HEGELS System als solchem ist nicht viel die Rede. Die Kritik der bisherigen Staats- und Rechtsphilosophie endet in der praktischen Aufgabe: diese Philosophie in radikalem, d. h. „die Sache an der Wurzel fassendem“ Sinne zu verwirklichen, also, da der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, mit „dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (S. 392). Nun wird die Theorie in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist (S. 393). Wo aber findet sich in Deutschland eine besondere Klasse, die sich „im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft die allgemeine Herrschaft vindizieren“ (S. 395) könnte? Wo in diesem Lande, dessen Klassen eine gegen die andere sind, die „positive Möglichkeit einer Emanzipation“? (S. 397). Und nun gibt MARX auf diese moderne Frage zum ersten Mal die moderne Antwort: In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Staates, welcher die Auflösung aller Stände ist: des Proletariats, das infolge der „hereinbrechenden industriellen Bewegung“ gegenwärtig im Werden begriffen ist. „Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen . . . Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat“ (S. 398).

Und in dem ersten der in dem gleichen Heft stehenden Aufsätze *Zur Judenfrage* heißt es ergänzend: Die politische Emanzipation — die Ihr (BRUNO BAUER und Genossen) für die Juden erstrebt — ist nicht die menschliche Emanzipation (S. 409, 415). Auch die sogenannten „Menschenrechte“ der großen französischen Revolution sind bloß „die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. des egoistischen, vom Menschen und Gemeinwesen getrennten Menschen“ (S. 417). Die praktische Nutzanwendung seines höchsten Menschenrechts, der „Freiheit“, ist das Menschenrecht des Privateigentums (S. 418), genauer gesagt: „die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist . . . die Anerkennung der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden“ (S. 422). Und so zieht der Schluß dieses ersten Aufsatzes die sozialistische Folgerung: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit,

in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine *forces propres* als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollendet" (S. 424). Schloß die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* mit einer philosophischen Begründung (MEHRING sagt S. 352: „Abriß") des proletarischen Klassenkampfes, so haben wir hier die philosophische Begründung des Sozialismus[47]).

### 4. *Absage an die Hegelianer.*

Endlich gehört in diesen Gedankenkreis noch die 1845 erschienene, aber schon in den letzten Monaten des vorhergehenden Jahres rasch aufs Papier geworfene Streitschrift „gegen BRUNO BAUER und Konsorten" mit dem Haupttitel: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*[48]). Sie paßt auch, insofern ganz an diese Stelle, als Abschluß von MARXS und ENGELS' philosophischer „Sturm- und Drang-" Periode, als sie deren endgültige Absage an die spekulative Philosophie HEGELS und noch mehr der zu jener Zeit das große Wort führenden Junghegelianer darstellt. Wir brauchen uns auf die weitläufigen Einzelheiten dieser umfangreichsten Schrift der beiden Dioskuren (von denen übrigens ENGELS nur weniges beigesteuert hat) aus den 40er Jahren nicht einzulassen, die überdies ohne einen Kommentar kaum verständlich sind[49]). Es genügt für unseren Zweck, den philosophischen Standpunkt festzustellen und allenfalls noch einige besonders charakteristische Stellen herauszuheben. Der erstere wird gleich in den ersten Sätzen des — im September 1844 von beiden gemeinsam verfaßten — Vorworts präzisiert als der des „realen Humanismus", welcher „in Deutschland keinen gefährlicheren Feind hat als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus, der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das ‚Selbstbewußtsein' oder den ‚Geist' setzt . . .". „Was wir in der Bauerschen Kritik bekämpfen, ist eben die als Karikatur sich reproduzierende Spekulation". Hier wendet sich also MARX ausdrücklich gegen die einst von ihm selbst proklamierte ‚Philosophie des Selbstbewußtseins', indem er an FEUERBACHS ‚realen Humanismus' anknüpft, den auch ENGELS als Vernichter der spekulativen Kategorien preist (S. 194—196). Der innerste Grund jedoch, der beide von den früheren Freunden trennt, ist offenbar die durch die Studien und Eindrücke der letzten Jahre gewonnene neue historisch-politische Anschauung. Wir heben zum Beweise dessen aus der, überhaupt für die Kenntnis ihres damaligen politischen Standpunktes höchst wertvollen, ausführlichen Verteidigung PROUDHONS gegen EDGAR BAUER (S. 118—153) die wichtigsten Stellen hervor. Zunächst die über den historischen Beruf des Privateigentums: „Das Privateigentum treibt sich selbst in seiner nationalöko-

nomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat als Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung" (S. 132). Ist das nicht schon ganz der spätere MARX? Nur daß in der „Entmenschung" der ethische Einschlag noch stärker sichtbar ist. Und weiter vom geschichtlichen Beruf des Proletariats. „Weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die . . . absolut gebieterische Not . . . zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien". Dabei hält er die Proletarier keineswegs für „Götter". „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eigenen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet" (S. 133). Freilich konnte, wer so dachte, nicht in die Verachtung der „Masse" durch den „Geist", mit einstimmen, die das Leitmotiv der ganzen — übrigens nur ein Jahr am Leben gebliebenen — *Allgemeinen Literaturzeitung* der BAUERS bildete. Auch nicht in die Geringschätzung der großen französischen Revolution, die, wenn sie auch in ihrem Ergebnis nur die Befreiung der Bourgoisie von den bisherigen feudalen Fesseln bedeutete, doch Ideen hervortrieb, die über die Ideen des ganzen alten Weltzustandes hinausführten, darunter die kommunistische (Babeufs), die „konsequent ausgearbeitet, die Idee des neuen Weltzustandes ist" (S. 225). Dem zahlreichsten, dem von der Bourgeoisie unterschiedenen Teil der Masse aber brachte sie nichts, weil er eben in dem Prinzip der Revolution „nicht sein wirkliches Interesse, sondern nur eine ‚Idee', also nur einen Gegenstand des momentanen Enthusiasmus und einer nur scheinbaren Erhebung besaß" (S. 183).

Endlich eine im engeren Sinne philosophische Stelle. Wir meinen damit nicht die interessante Ableitung des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert von der mechanischen Physik DESCARTES' einer-, dem Sensualismus LOCKES andererseits, die sich zu einer philosophiehistorischen Skizze der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts überhaupt auswächst (S. 231—242), sondern das Schlußurteil über HEGEL: „HEGEL macht den Menschen zum Men-

schen des Selbstbewußtseins, statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen, gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen. Er stellt die Welt auf den Kopf und kann daher auch im Kopf alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich für die schlechte Sinnlichkeit, für den wirklichen Menschen bestehen bleiben. Überdem gilt ihm notwendigerweise alles das als Schranke, was die Beschränktheit des allgemeinen Selbstbewußtseins verrät, alle Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Individualität der Menschen wie ihrer Welt. Die ganze Phänomenologie will beweisen, daß das Selbstbewußtsein die einzige und alle Realität ist" (S. 304). Wer erkennt hier nicht in den von uns gesperrten Wendungen die bekannten Sätze aus dem *Kapital* und dem *Feuerbach?* Ja, an einer Stelle blickt sogar die materialistische Geschichtsauffassung bereits deutlich durch: „Wie sie (die *„kritische Kritik"*) das Denken von den Sinnen, die Seele vom Leib, sich selbst von der Welt trennt, so trennt sie die Geschichte von der Naturwissenschaft und Industrie, so sieht sie nicht in der grob materiellen Produktion auf der Erde, sondern in der dunstigen Wolkenbildung am Himmel die Geburtsstätte der Geschichte" (S. 259).

Indes stützt sich MARX in der *Heiligen Familie* doch, wenn auch keineswegs mehr unbedingt, noch auf FEUERBACH und den utopistischen Sozialismus. Wenn er prophezeit, HEGELS „metaphysisches Universalreich" werde „für immer" dem mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen, so meint er damit, wie er selbst ausdrücklich erklärt, FEUERBACH auf theoretischem, den französischen und englischen Sozialismus auf praktischem Gebiete (S. 232). Wir werden alsbald sehen, wie er sich auch von diesen Einflüssen emanzipiert und auf eigene Füße stellt.

## C. Die Entstehung des historischen Materialismus (1845—48).

### 1. *Die Thesen über Feuerbach.*

In seinem Vorwort zur dritten, kurz nach MARXS Tode (1883) erschienenen Auflage des *Kommunistischen Manifests* erzählt dessen Mitverfasser FRIEDRICH ENGELS, daß er und MARX dem Grundgedanken dieses Manifestes, d. h. der materialistischen Geschichtsauffassung, sich „schon mehrere Jahre vor 1845 allmählich genähert" hätten. „Als ich aber im Frühjahr 1845 MARX in Brüssel wiedertraf, hatte er ihn fertig ausgearbeitet und legte ihn mir vor in fast ebenso klaren Worten wie die, worin ich ihn oben zusammengefaßt"[51]).

In der Tat wird der aufmerksame Leser unserer Skizze ein durch keine plötzlichen Gedankensprünge unterbrochenes, stetiges

und allmähliches Fortschreiten MARXENS in dieser Richtung bemerkt haben. Allein wie weit er sich auch dem Kern und Inhalt nach der neuen, durch ihn begründeten Auffassung bereits genähert hat, so ist doch die philosophische Schale und Form, nämlich die des philosophischen Idealismus, noch nicht völlig abgestreift. Und auch das Jahr 1845, das von ENGELS als das Geburtsjahr der neuen Theorie bezeichnet wird — es hatte MARX in Gestalt eines Ausweisungsbefehls der französischen Regierung aus Paris nach der belgischen Hauptstadt vertrieben —, bringt nicht etwa einen plötzlichen Umschwung. Sondern auch weiterhin geht die Entwicklung stetig vor sich. Wohl waren sich Marx — und mit ihm sein Freund ENGELS, von dem unten noch besonders die Rede sein wird — inzwischen ihres Abstandes von der Hegelschen Philosophie immer klarer bewußt geworden, und so beschlossen sie im Frühling dieses Jahres, „den Gegensatz ihrer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten“ und so „mit ihrem ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen“ [51]). Aber wir werden gleich sehen, daß auch jetzt der Zusammenhang ihres philosophischen Denkens mit dem Idealismus noch nicht gänzlich durchbrochen ist.

Es trifft sich gut, daß gerade aus jener Zeit, in der ENGELS zu längerem Zusammensein mit dem Freunde nach Brüssel reiste, dem Frühjahr 1845, eine Anzahl „Thesen“ erhalten sind, in denen MARX seinen neuen Standpunkt formuliert hat. Es sind die elf Thesen über FEUERBACH, die ENGELS Ende der 80er Jahre in „einem alten Hefte von MARX“ gefunden und dann als Anhang zu seiner Schrift über FEUERBACH unter der Überschrift: *Marx über Feuerbach* zum ersten Male veröffentlicht hat: „Notizen für spätere Ausarbeitung, rasch hingeschrieben, absolut nicht für den Druck bestimmt, aber unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist“ [52]).

In diesen Thesen nun bezeichnet MARX seine neue Auffassung zwar ausdrücklich als „Materialismus“, aber er kennzeichnet ihn als neuen im Gegensatz zu „allem bisherigen“ Materialismus. Er vermißt in diesem letzteren, „den Feuerbachschen mit eingerechnet“, die bisher vom Idealismus, freilich nur in abstrakter Form, entwickelte „tätige“ Seite des menschlichen Verhaltens (These I). „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen“ (II). Noch idealistischer klingt die folgende These: Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung sind, habe vergessen, daß „die Umstände eben von den Menschen geändert werden, und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß“ (III). Und mit dem Schritt vom bloß theoretischen Denken zur „Praxis“ hängt der andere vom individualen zum sozialen Menschen zusammen, Das „menschliche Wesen“, in welches FEUER-

BACH das „religiöse" Wesen aufgelöst hat, ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum, sondern das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse (VI). FEUERBACHs religiöses Gemüt ist selbst ein gesellschaftliches Produkt, und sein abstrakter „Mensch" gehört in Wirklichkeit einer ganz bestimmten Gesellschaftsform an (VII). Das Objekt des alten Materialismus war die in eine Masse einzelner Individuen atomistisch zerspaltene „bürgerliche Gesellschaft"; der Standpunkt des neuen ist die menschliche Gesellschaft oder die vergesellschaftete Menschheit (IX). Und das praktische Fazit aus dem allen zieht dann die Schlußthese: „die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern" (X).

Wie man sieht, ist dieser „Materialismus" ganz eigener Art, mindestens mit idealistischen Momenten durchsetzt. Weist doch die erste These geradezu auf die tätige, aktive Seite — KANT würde gesagt haben: die „Spontanëität" — des Menschen hin. Freilich ist diese Tätigkeit ganz aufs Praktische gewandt[53]): in der Praxis beweist der Mensch seine Wirklichkeit, die Umstände werden von den Menschen geändert. Genau genommen, wird allerdings die Philosophie überhaupt abseits gewiesen. Das, was von jeher die Beschäftigung der Philosophen gewesen ist: die Interpretation der Welt, ist nicht die Aufgabe des neuen Materialismus; er will die Welt nicht sowohl erklären, als vielmehr verändern. Näheres über die neue Philosophie, insbesondere über ihre Methode, erfahren wir nicht; wobei freilich zu bedenken ist, daß diese Thesen eben nur beiläufig, und zwar im speziellen Hinblick auf FEUERBACH, hingeworfen sind, die Abwendung von ihm begründen wollen.

### 2. *Die Zeit der „Deutschen Ideologie"* (1845—46).

Die Auseinandersetzung mit FEUERBACH sollte nur einen Teil jenes größeren Werkes bilden, in dem beide Freunde mit ihrem ehemaligen philosophischen Gewissen abrechnen wollten, „in der Form einer Kritik der nachhegelschen Philosophie"[54]). Genauer hieß der Titel, wie wir jetzt wissen: *Die deutsche Ideologie, eine Kritik der nachhegelschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, Bruno Bauer und Stirner, sowie des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*[55]). Allein sie fanden für das im Winter 1845/46 fertiggestellte umfangreiche Manuskript keinen Verleger und als schließlich im Frühjahr 1846 „einen Augenblick die Möglichkeit auftauchte, mit Hilfe einiger wohlhabenden Gesinnungsgenossen in Westfalen einen eigenen Verlag zu gründen, zerschlug sich der Plan unter Umständen, die zu heftigen Auseinandersetzungen in der jungen und noch so unfertigen Partei führten"[56]). So überließen sie denn

das Manuskript — „zwei starke Oktavbände“ — „der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unseren Hauptzweck erreicht hatten — Selbstverständigung“ [57]).

Trotzdem sind wir über den Inhalt einigermaßen orientiert. Zunächst berichtet ENGELS in seinem *Feuerbach* [58]) darüber: „Der Abschnitt über FEUERBACH ist nicht vollendet. Der fertige Teil besteht in einer Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung die nur beweist, wie unvollständig unsere damaligen Kenntnisse der ökonomischen Geschichte noch waren. Die Kritik der Feuerbachschen Doktrin fehlt darin“. Weiteres teilt MEHRING mit: daß der erste Band „eine kritische Auseinandersetzung mit BRUNO BAUER, STIRNER und FEUERBACH enthielt“, der „zweite sich mit den verschiedenen Propheten des deutschen Sozialismus beschäftigte“ [59]). So wünschenswert nun auch an sich in jedem Falle eine Veröffentlichung dessen ist, was bedeutende Geister bereits in ihrer Entwicklungsperiode geschaffen haben, so haben wir doch in diesem Falle wenigstens keinen Grund zu besonderer Trauer. Denn erstens haben beide Verfasser selbst doch später ziemlich gleichgültig über dies Werk geurteilt, das für sie nur den Wert eines Werkzeuges der „Selbstverständigung“ besaß. Dann aber haben wir in mehrfacher Hinsicht Ersatz dafür in anderen, erhaltenen Arbeiten. So kann über BRUNO BAUER nach dem reichlichen Material, das die *Heilige Familie* gegen ihn ins Feld führte, die *Deutsche Ideologie* in der Sache kaum Neues gebracht haben. Über das Verhältnis zu FEUERBACH besitzen wir neben den auf ihn bezüglichen Stellen der *Heiligen Familie*, immerhin die elf Thesen und die spätere Schrift von ENGELS. Und von der Kritik der „gesamten faden und geschmacklosen Literatur des deutschen Sozialismus“, des sogenannten „wahren“ Sozialismus der KARL GRÜN und Konsorten, besitzen wir wenigstens ein Stück in einer ausführlichen Marxschen Rezension von GRÜNS Buch *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* (1845), die unter dem Titel: *Die Geschichtsschreibung des wahren Sozialismus* etwas verspätet (1847) im Augustheft des *Westphälischen Dampfboot* erschien und nach dem Originalmanuskript von neuem in der *Neuen Zeit* XVIII 1, 4 ff.) abgedruckt worden ist. Um MARX' und ENGELS' Abwendung von FEUERBACH und dem „wahren“ Sozialismus zu begreifen, genügt es, zwei Sätze zu zitieren, die der Hauptprophet des letzteren, eben KARL GRÜN, in einem Aufsatz über *Feuerbach und die Sozialisten* zum Besten gab: „Wenn man FEUERBACH nennt, so hat man die ganze Arbeit der Philosophie genannt von BACO VON VERULAM bis heute, so hat man zugleich gesagt, was die Philosophie in letzter Instanz will und bedeutet, so hat man den Menschen als letztes Ergebnis der Weltgeschichte. Dabei geht man sicherer, weil gründlicher zu Werke, als wenn man den Arbeitslohn

die Konkurrenz, die Mangelhaftigkeit der Konstitutionen und Verfassungen aufs Tapet bringt . . .“[60]).

Was endlich den letzten von der *Deutschen Ideologie* bekämpften zeitgenössischen Denker — denn eben um lauter neueste Erscheinungen der damaligen Literatur handelte es sich — was den Verfasser von *Der Einzige und sein Eigentum*, MAX STIRNER, betrifft, so ist der diesen betreffende Teil des Manuskripts jetzt zum größten Teile bekannt. In den von ihm herausgegebenen, leider mittlerweile wieder eingegangenen *Dokumenten des Sozialismus* veröffentlichte nämlich EDUARD BERNSTEIN in einer Reihe von Heften des Jahrgangs 1903 (Bd. III) und 1904 (Bd. IV) aus dem Engels'schen Nachlaß eine wie er bemerkt, aus der Zeit 1845/46 stammende „Kollektivarbeit“ beider Freunde, unter dem Titel: *Der heilige Max*, die das Hauptwerk STIRNERS fortlaufend kritisiert. Das, was er in der „Vorbemerkung“[61]) über die Entstehungszeit und namentlich über den Zustand der Handschrift mitteilte („ganze Partien des mehrere hundert Folioseiten starken Manuskriptes sind so sehr von Mäusen zerfressen, daß es unmöglich ist, ihren Inhalt wiederherzustellen“), sowie verschiedene äußere Umstände[62]) und vor allem der Inhalt selbst brachten mich auf den Gedanken, daß das von BERNSTEIN publizierte Manuskript mit dem betr. Teil der *Deutschen Ideologie* vielleicht identisch sei oder doch eine unmittelbare Vorlage derselben darstelle; dagegen sprach eigentlich nur der Umstand, daß es von dem Herausgeber nicht ausdrücklich als solcher bzw. solche bezeichnet worden war. Auf meine diesbezügliche Anfrage bestätigte denn auch BERNSTEIN selbst diese Vermutung mit den Worten: „Ihre Annahme, daß der *Heilige Max* ein Stück der *Deutschen Ideologie* sei, stimmt durchaus. Es ist kein anderes einschlägiges Manuskript vorhanden, als die Abhandlungen über FEUERBACH, BR. BAUER KARL GRÜN etc., die teils von ENGELS *(Feuerbach)* bearbeitet, teils von mir bruchstückweise herausgegeben wurden“. Es ist eigentlich zu verwundern, daß die bemerkenswerte Veröffentlichung BERNSTEINS seitens der Marxforschung bisher nicht mehr beachtet worden ist[63]).

Was den Inhalt des *Sankt Max* angeht, so bemerkt der Herausgeber dazu, daß die darin geübte Polemik in mancher Hinsicht dem Geschmacke unserer Zeit nicht mehr entspreche („Fragen der Methode pflegen wir heute ohne die etwas in die Breite gehende Parodistik zu erledigen, der wir in ihr begegnen“, a. a. O. S. 18), und daß darin die Dialektik zwar ihre höchsten Triumphe feiere, sich aber zugleich gern in Spitzfindigkeiten und Haarspaltereien überbiete. Das ist, wenigstens was den ersteren Punkt betrifft, auch unsere Empfindung. Aber in diese breite, sehr ins einzelne gehende Polemik sind doch, wie auch BERNSTEIN zugibt, zahlreiche Stellen von nicht bloß historischem Interesse, sondern bleibendem inhaltlichen Werte

eingestreut. Für den Philosophie-Historiker von Interesse ist z. B. der Abschnitt über die „Alten“, nämlich die in Gestalt einer Kritik STIRNERS gegebene Übersicht über den Gang der alten Philosophie, der zu der Skizzierung der neueren in der *Heiligen Familie* eine erwünschte Ergänzung bildet[64]). Für unser Spezialthema bietet die meiste Ausbeute ein Abschnitt, der den Titel führt: „Der politische Liberalismus“, weil er sich an mehreren Stellen über — KANT ausläßt[65]).

KANT und der politische Liberalismus, — diese Zusammenstellung ist eben das Bezeichnende. Von dem philosophischen Eigenwert des Kantischen Systems oder gar der für uns noch wichtigeren Methode ist nicht die Rede. KANTS Philosophie wird vielmehr bloß als geschichtliche Erscheinung, vom Standpunkt des historischen Materialismus aus betrachtet und erklärt. Wir erinnern uns, daß MARX im Anschluß an HEGEL schon 1842 KANTS Philosophie als „die deutsche Theorie der französischen Revolution“ bezeichnet hatte (oben S. 41). Aber damals klang es mehr lobend wie tadelnd; entsprang doch die große Revolution aus dem „Selbstgefühl des neuen Lebens“. Jetzt wird der Nachdruck mehr auf das „deutsch“, nämlich auf die Verkümmerung der französischen Revolutions-Tat durch die deutsche Theorie gelegt. „Der Zustand Deutschlands am Ende des vorigen Jahrhunderts spiegelt sich vollständig ab in KANTS Kritik der praktischen Vernunft“. Während die französische Bourgeoisie sich zur Herrschaft aufschwang und das europäische Festland eroberte, während die politisch bereits freie Bourgeoisie Englands „die Industie revolutionierte und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum — guten Willen“, den wir eben in KANTS Ethik wiederfinden. „KANT beruhigte sich bei dem bloßen ‚guten Willen‘, selbst wenn er ohne alles Resultat bleibt, und setzte die Verwirklichung dieses guten Willens, die Harmonie zwischen ihm und den Bedürfnissen und Trieben der Individuen, ins Jenseits. Dieser gute Wille KANTS entspricht vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misère[66]) der deutschen Bürger, deren kleinliche Interessen nie fähig waren, sich zu gemeinschaftlichen, nationalen Interessen einer Klasse zu entwickeln, und die deshalb fortwährend von den Bourgeois aller anderen Nationen exploitiert wurden“ (170). Es werden dann in zutreffender Weise die ökonomisch-politischen Gründe ausgeführt, die das Herabgleiten des deutschen Bürgertums seit den Tagen der Reformation und der Hansa zum zersplitterten, interesselosen Kleinbürgertum herbeiführten. Infolgedessen konstituierte sich in Deutschland der ‚Staat‘, in Wirklichkeit die Bürokratie, der die Verwaltung der öffentlichen Interessen zufiel, zu einer „scheinbar selbständigen Macht“ (der Zusatz ‚scheinbar‘ ist von MARX nachträglich hinzugefügt). Daher das „anderwärts nie vor-

kommende“ redliche Beamtenbewußtsein, daher die gerade in Deutschland vorzugsweise kursierenden „Illusionen über den Staat, wie die scheinbare Unabhängigkeit, die die Theoretiker hier gegenüber den Bürgern haben“ (171). So nahm denn der auf wirklichen Klasseninteressen beruhende französische Liberalismus in Deutschland jene charakteristische Form an, die wir bei KANT finden. „Er sowohl wie die deutschen Bürger, deren beschönigender Wotführer er war, merkten nicht, daß diesen theoretischen Gedanken der Bourgeois materielle Interessen und ein durch die materiellen Produktionsverhältnisse bedingter und bestimmter Wille zugrunde lag; er trennte daher diesen theoretischen Ausdruck von den Interessen, die er ausdrückte, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeois zu reinen Selbstbestimmungen des freien Willens, des Willens an und für sich, des menschlichen Willens und verwandelte ihn so in rein ideologische Begriffsbestimmungen und moralische Postulate. Die deutschen Kleinbürger schauderten daher auch vor der Praxis dieses energischen Bourgeois-Liberalismus zurück, sobald diese sowohl in der Schreckensherrschaft als in dem unverschämten Bourgeoiserwerb hervortrat“ (171 f.). Das wirkte dann noch bis über die Julirevolution hinaus. Durch diese wurden „die der ausgebildeten Bourgeoisie entsprechenden politischen Formen von außen zugeschoben“. Da aber die „deutschen ökonomischen Verhältnisse noch bei weitem nicht die Entwickelungsstufe erreicht hatten, der diese politischen Formen entsprachen, so akzeptierten die Bürger diese Formen nur als abstrakte Ideen, an und für sich gültige Prinzipien, fromme Wünsche und Phrasen, Kantsche Selbstbestimmungen des Willens und der Menschen, wie sie sein sollen“ (172). Erst seit 1840 hat sich, durch die immer heftiger werdende Konkurrenz des Auslands und das Herandrängen des Weltverkehrs auch an Deutschland, die Lage einigermaßen geändert; jetzt sind die deutschen Bürger „beinahe so weit“ wie die französischen Bourgeois 1789.

Wir haben die vorangehenden Ausführungen, soweit sie KANT betreffen, *in extenso* wiedergegeben, weil sie die ausführlichste Äußerung seitens MARX über den kritischen Philosophen darstellen, die bis jetzt bekannt geworden ist. In eine materielle Prüfung der Marx-Engelsschen Sätze im einzelnen einzutreten, würde zu weit führen. Es könnte z. B. eingewandt werden, daß die beiden grundlegenden ethischen Schriften KANTS vor dem Ausbruch der französischen Revolution (die *Grundlegung* 1785, die *Kritik der praktischen Vernunft* 1788) erschienen sind, obwohl andererseits bei inneren Zusammenhängen Jahreszahlen nicht ohne weiteres beweisend sind. Oder: daß auch in Frankreich ROUSSEAU und ROBESPIERRE im wesentlichen nur unbewußte, ideologische Werkzeuge der in die Höhe verlangenden und gelangenden Bourgeoisie gewesen

sind. Allein darauf kommt es hier überhaupt nicht an. Was uns, die wir MARX-ENGELS' philosophische Entwicklung verfolgen, an diesen Sätzen in erster Linie interessiert, ist eben die bereits oben angedeutete Tatsache, daß KANTS Lehre von beiden gar nicht erkenntniskritisch oder philosophisch untersucht oder gewertet, sondern historisch erklärt wird. Was aber im Grunde von ihr erklärt wird, das ist nicht, obwohl es so aussieht, die Form der Methode, sondern der Inhalt der Kantischen Ethik, der allerdings von den politischen Zeitverhältnissen nicht zu trennen ist. MARX und ENGELS wollen eben, wie es an anderer Stelle heißt, das Produkt des Denkens, als Produkt des Lebens begreifen[67]). Und daß die materialistische Geschichtsauffassung sich auch in diesem Falle fruchtbar erweist, bestreiten wir nicht.

Nur noch ein weiterer Punkt sei aus *Sankt Max* herausgegriffen. Er betrifft die theoretische Stellung des Kommunismus überhaupt, die STIRNER nicht zu begreifen vermöge, weil er von seinem Gegensatz „Egoismus-Aufopferung" nicht loskommen könne. Die Kommunisten dagegen „predigen überhaupt keine Moral, was STIRNER in ausgedehntestem Maße tut. Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch untereinander, seid keine Egoisten pp.; sie wissen im Gegenteil sehr gut, daß der Egoismus ebenso wie die Aufopferung eine unter bestimmten Verhältnissen notwendige Form der Durchsetzung der Individuen ist. Die Kommunisten wollen also keineswegs . . . . den ‚Privatmenschen' in dem ‚allgemeinen', dem ‚aufopfernden' Menschen ‚aufheben' (es wird dabei auf die früheren Ausführungen der *Deutsch-französischen Jahrbücher* verwiesen). Vielmehr unterscheiden sich „die theoretischen Kommunisten, die einzigen, welche Zeit haben, sich mit der Geschichte [!] zu beschäftigen, gerade dadurch, daß sie allein die Schöpfung des ‚allgemeinen Interesses' durch die als ‚Privatmenschen' bestimmten Individuen in der ganzen Geschichte entdeckt haben"[68]). Mit einem Wort, nicht ein bloßes allgemeines „Prinzip" hat dies gesellschaftliche Leben, sondern umgekehrt „das Leben hat das Prinzip erschaffen"[69]).

### *3. Endgültige Wendung zur politischen Ökonomie. Anti-Proudhon. Kommunistisches Manifest (1846—48).*

Mit dem letzten Satze ist die neue Anschauungsweise auf ihren einfachsten und allgemeinsten Ausdruck gebracht, die philosophische Begründung des Sozialismus oder (wie MARX und ENGELS damals, um ihren Sozialismus von dem in allen möglichen Farben schillernden übrigen zu unterscheiden, sagten): des Kommunismus zugunsten einer historisch-ökonomischen grundsätzlich aufgegeben. Damit hängt zusammen, daß gerade um jene Zeit (1845—46) sich

der Zusammenhang beider mit dem bereits von uns berührten sogenannten ‚wahren‘, richtiger philosophisch-schöngeistigen Sozialismus gänzlich löste. Man muß den Artikel lesen, mit dem ENGELS im *Deutschen Bürgerbuch,* einer der zahlreichen damals auftauchenden und rasch wieder untergegangenen demokratisch-sozialistischen Zeitschriften, 1845 seine Ankündigung der damals von ihm und MARX beabsichtigten Bibliothek von Übersetzungen sozialistischer Schriftsteller des Auslandes begleitete, um zu erkennen, wie energisch diese Lösung erfolgte. ENGELS spricht da höchst geringschätzig von der „allzeit fertigen deutschen Theorie“, ihrer „verhegelten“ abstrakten, unverständlichen und schiefen Form — zu bescheiden nimmt er auch seine eigenen Arbeiten nicht davon aus —, wobei es die „nachhegelschen Entwicklungsfabrikanten“ noch schlimmer gemacht hätten als HEGEL selbst, dessen absolute Idee „sich mühsam durch das Labyrinth der Geschichte durcharbeitet und trotz der vier Weltreiche am Ende doch mit Ach und Krach den Schein einer Trichotomie zustande bringt“ [70]). Man begreift aber diese Geringschätzung sehr leicht, wenn man philosophische Begriffsbestimmungen ökonomischer Kategorien liest wie die folgende, die einer der besten dieser „wahren“ Sozialisten, MOSES HESS, sich leistete: „Das materielle Eigentum ist das zur fixen Idee gewordene Fürsichsein des Geistes“ [71]). Gerade dieser HESS ging im Sommer 1846 zu MARX-ENGELS über. Und es klingt wie ein Programm der beiden letzteren selbst, wenn er am 28. Juli 1846 an MARX schreibt: „Mit Deinen Ansichten über die kommunistische Schriftstellerei . . bin ich vollkommen einverstanden. So notwendig im Anfang eine Anknüpfung der kommunistischen Bestrebungen an die d e u t s c h e I d e o l o g i e war, so notwendig ist jetzt die Begründung auf g e s c h i c h t l i c h e und ö k o n o m i s c h e Voraussetzungen, sonst wird man weder mit den ‚Sozialisten‘ noch mit den Gegnern aller Farben fertig. Ich habe mich auch jetzt ausschließlich auf ökonomische Lektüre geworfen und sehe mit Spannung dem Erscheinen Deines Werkes entgegen, das ich mit großem Eifer studieren werde“ [72]).

Das große, von ENGELS sogar schon für 1845 erwartete Werk von MARX sollte allerdings noch lange nicht erscheinen. Wohl aber warfen auch sie beide sich jetzt in erster Linie auf ökonomisch-historische Schriftstellerei, während sie der Philosophie — wenigstens schriftstellerisch — von nun an auf lange Zeit den Rücken zukehren. Davon macht auch die im Sommer des Jahres 1847 erschienene S t r e i t s c h r i f t gegen P r o u d h o n trotz ihres Titels *Das Elend der Philosophie* — bekanntlich eine Antwort auf des letzteren *Philosophie de la Misère* — im allgemeinen keine Ausnahme. Wie ihr kritisches Objekt, das umfangreiche Werk PROUDHONS, so ist auch MARXS scharf-polemische Gegenschrift im wesentlichen national-ökonomischen Inhalts. Freilich trägt die Polemik

hier und da philosophisches Gewand; handelt es sich doch für MARX darum nachzuweisen, daß sein Gegner „die Illusionen der spekulativen Philosophie teilt, indem er die ökonomischen Kategorien, statt [sie] als theoretische Ausdrücke historischer, einer bestimmten Entwicklungsstufe der materiellen Produktion entsprechender Produktionsverhältnisse zu begreifen, in präexistierende ewige Ideen verfaselt“ [73]). Und so zwingt ihn namentlich der erste Paragraph des zweiten Kapitels („Die Methode“), in seiner Eigenschaft als „Deutscher, d. h. als Philosoph“ wider Willen aufzutreten, indem er zeigt, worin HEGELS dialektische Methode bestehe, und wie selbst diese von PROUDHON mißverstanden worden sei.

Er erklärt, wie HEGEL, indem er von allem und jedem, was die Besonderheit der Dinge ausmacht, abstrahiere, allerdings konsequenterweise schließlich zu der reinen logischen Kategorie kommen müsse. Einem solchen Metaphysiker seien „die Dinge dieser Welt nur Stickereien auf einem Stramingewebe, gebildet durch die logischen Kategorien“ (S. 87); er „ersäufe die gesamte wirkliche Welt in der Welt der Abstraktionen“ (S. 88). So glaube er auch für die wirkliche Bewegung in der Geschichte, der Industrie usw. in der rein logischen Formel der Bewegung die „absolute Methode“ gefunden zu haben, „die nicht nur alle Dinge erklärt, sondern die auch die Bewegung der Dinge umfaßt“. Und jeder wirkliche Zusammenhang von Produkten und Produktion, von Dingen und Bewegung ist dann nur angewandte Metaphysik. Worin bestehe aber die Bewegung der reinen Vernunft? Sich zu setzen, sich selbst entgegenzusetzen (sich selbst zu negieren) und schließlich wieder sich mit sich selbst in eins zu setzen (ihre Negation zu negieren) (S. 89). So bewege sich die einfache Kategorie, so die daraus hervorgehenden Gedankengruppen, -reihen und schließlich das ganze System. Und so glaube HEGEL „die Welt mittelst der Bewegung des Gedankens konstruieren zu können, während er nur die Gedanken, die in jedermanns Kopf sind, systematisch rekonstruiert und nach der absoluten Methode klassifiziert“ (S. 90).

Über diese, später von ihm selbst in einer bestimmten Umformung akzeptierte Methode HEGELS äußert MARX sich in dem *Elend der Philosophie* auch sonst ziemlich despektierlich. In ihr sehe die reine, ewige, unpersönliche Vernunft, da sie kein Objekt außer sich selbst kennt und so auch keinen Boden besitze, auf den sie sich stellen könne, sich gezwungen, „einen Purzelbaum zu schlagen“, indem sie sich selbst poniere, opponiere und komponiere, oder in der Hegelschen „Weihungsformel“ ausgedrückt: „Affirmation, Negation, Negation der Negation“ (S. 86 f.). So erzählt MARX auch in dem in der vorigen Anmerkung erwähnten, achtzehn Jahre später verfaßten Briefe, wie er selbst PROUDHON, der in seiner ersten Schrift: *Qu' est ce que la Proprieté?* KANTS Behandlung der Antinomien nachgeahmt,

d. h. deren Lösung „jenseits" des menschlichen Verstandes gelassen hätte (S. XXIV), während ihres gemeinsamen Aufenthalts in Paris (1844), „zu seinem großen Schaden mit Hegelianismus infiziert' habe, „den er doch bei seiner Unkenntnis der deutschen Sprache nicht ordentlich studieren konnte": sodaß nunmehr bei ihm „an die Stelle der unlösbaren Antinomien KANTS der Hegelsche ‚Widerspruch' als Entwicklungsmittel treten sollte" (ebd. S. XXVII)[74]. Gewiß stellt die Streitschrift den von ihm angegriffenen, mißverstehenden Schüler (PROUDHON) noch weit unter den Meister (HEGEL), aber PROUDHON suche doch nur das für die Nationalökonomie zu tun, was HEGEL für die Religion, das Recht usw. getan habe (S. 88), und stelle so „als echter Philosoph" die Dinge auf den Kopf! (S. 90f.). Die Kommunisten dagegen „haben nicht mehr nötig, die Wissenschaft in ihrem Kopfe zu suchen" (soll bedeuten: aus ihrem Kopfe herauszuspinnen); „sie haben sich nur Rechenschaft abzulegen von dem, was sich vor ihren Augen abspielt und sich zum Organ desselben zu machen" (S. 109).

Aus allem Vorangegangenen zieht dann das *Kommunistische Manifest*, das übrigens nicht, wie man häufig liest, schon 1847 erschienen, sondern im Manuskript erst „wenige Wochen vor der Februarrevolution nach London zum Druck wanderte"[75], nur die Summe. Wir brauchen und wollen auf die Bedeutung dieses welthistorischen Aktenstückes, das zum ersten Male offen vor aller Welt die materialistische Geschichtsauffassung bestimmt und ausdrücklich zur Begründung des Sozialismus verwendet, hier nicht näher eingehen. Wir begnügen uns, den „durchgehenden Grundgedanken" in der knappen Formulierung wiederzugeben, in die ihn der eine seiner beiden Verfasser in der Einleitung zur zweiten deutschen Ausgabe (1883) gekleidet hat: „daß die ökonomische Produktion und die aus ihr mit Notwendigkeit folgende gesellschaftliche Gliederung einer jeden Geschichtsepoche die Grundlage bildet für die politische und intellektuelle Geschichte dieser Epoche; daß demgemäß (seit Auflösung des uralten Gemeinbesitzes an Grund und Boden) die ganze Geschichte" — das Manifest selber sagt bestimmter: die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft — „eine Geschichte von Klassenkämpfen gewesen ist, Kämpfen zwischen ausgebeuteten und ausbeutenden, beherrschten und herrschenden Klassen auf verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung; daß dieser Kampf aber jetzt eine Stufe erreicht hat, wo die ausgebeutete und unterdrückte Klasse (das Proletariat) sich nicht mehr von der sie ausbeutenden und unterdrückenden Klasse (der Bourgeoisie) befreien kann, ohne zugleich die ganze Gesellschaft für immer von Ausbeutung, Unterdrückung und Klassenkämpfen zu befreien"[76].

Auf einzelne für unser Thema sachlich bedeutsame Stellen des Manifestes werden wir noch in dem systematischen Teil zurückkommen. Hier, wo es uns bloß darauf ankommt, die zu Anfang 1848

erreichte Entwicklungsstufe der marxistischen Philosophie zu fixieren, ist außerdem von Interesse nur noch der theoretische Teil der Auseinandersetzung mit dem mehrerwähnten „deutschen" oder „wahren" Sozialismus. Inhaltlich Neues bietet indessen auch er nicht mehr. Was insbesondere, ohne seinen Namen zu nennen, von KANT gesagt wird, haben wir ausführlicher bereits aus dem *Sankt Max*-Manuskript vernommen: „So hatten für die deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts die Forderungen der ersten französischen Revolution nur den Sinn, Forderungen der ‚praktischen Vernunft' im allgemeinen zu sein, und die Willensäußerungen der revolutionären französischen Bourgeoisie bedeuteten in ihren Augen die Gesetze des reinen Willens, wie er sein muß, des wahrhaft menschlichen Willens"[77]) Und wir verstehen es ohne weiteres, wenn im folgenden von diesem „wahren", Sozialismus erklärt wird: Diese „philosophische" Begründung des Sozialismus war sich bewußt, „statt der Interessen des Proletariers die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt" zu vertreten, „des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört"[78]), und verkündete deshalb stolz ihre „unparteiische Erhabenheit über alle Klassenkämpfe" im Gegensatz zu dem als „roh-destruktiv" bekämpften Kommunismus.

## D. Die Ausbildung der „dialektischen" Methode.

### *1. Bis zur ‚Kritik der politischen Ökonomie' (1859).*

Wir haben im vorigen gesehen, wie MARX — und mittelbar gilt das gleiche zum größten Teil auch von ENGELS — sich nicht sprunghaft, sondern Schritt für Schritt von einer völlig idealistischen Philosophie des „Selbstbewußtseins" zur materialistischen Geschichtsauffassung hindurchgerungen hat. Es war psychologisch vollkommen natürlich, daß bei beiden zunächst der Gegensatz gegen diejenige Denkweise, von der sie sich in mühsamem geistigen Ringen endlich losgerissen hatten, d. h. gegen die Philosophie und Methode HEGELS, zu stärkerem Ausdruck kam. Daher die etwas geringschätzige Ironie, mit der der Antiproudhon die Hegelschen „Weihungsformeln" als logischen „Purzelbaum" behandelt (s. oben). Daher die Schärfe, mit der ENGELS im *Deutschen Bürgerbuch* gegen HEGELS Konstruktionen, noch stärker freilich gegen die „Verhegelung" seiner Nachfolger zu Felde zog. Ein gewisser Rückschlag gegen diese antihegelsche, ja antiphilosophische Stimmung überhaupt, die wir an verschiedenen Stellen hervorbrechen sahen, erfolgte bei beiden während der Zurückgezogenheit von den öffentlichen Händeln, zu der sie sich durch den Ausgang der 48er Revolution verurteilt sahen: der den einen in die stillen Bibliotheksäle des British Museum,

den anderen in das Kaufmannskontor zu Manchester verschlagen hatte [79]).

„Die Februarrevolution warf unsere Partei auf die politische Bühne und machte ihr die Verfolgung rein wisssenschaftlicher Zwecke damit unmöglich.“ Dann aber, „als nach der Niederlage der Revolution von 1848—49 ein Zeitpunkt eintrat, wo die Einwirkung auf Deutschland vom Auslande aus mehr und mehr möglich wurde, überließ unsere Partei das Feld des Emigrationsgezänks . . . der vulgären Demokratie“ und „war froh, wieder einige Ruhe zum Studieren zu finden“. So schrieb ENGELS 1859 in einem gleich zu erwähnenden Aufsatz. Und MARX erzählt uns in dem nämlichen Jahre, wie das ungeheure Material für politische Ökonomie, das im British Museum aufgehäuft ist, sowie der günstige Beobachtungsstandpunkt der tatsächlichen Entwicklung in London ihn bestimmt habe, im Jahre 1850 „ganz von vorn wieder anzufangen und mich durch das neue Material kritisch durchzuarbeiten“ [80]). In der Tat hat er denn auch in dem ganzen Jahrzehnt 1849—59 keine größere Schrift veröffentlicht, mit Ausnahme des in einer deutsch-amerikanischen Monatsschrift *Die Revolution* im Frühjahr 1852 erschienenen Essais: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, einer glänzend geschriebenen praktischen Anwendung der neugewonnenen Geschichtsauffassung auf ein Beispiel aus der unmittelbaren Zeitgeschichte.

Im Jahre 1859 erschien dann der Vorläufer des *Kapital*, das „erste Heft“ von *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in dessen Vorwort [81]) jene oft abgedruckte klassische Formulierung des historischen Materialismus enthalten ist, auf die wir im systematischen Teil noch zu sprechen kommen werden. Hier interessiert uns nur die Feststellung des einzigen in engerem Sinne philosophischen Satzes dieser Formulierung: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“. Auf den Inhalt dieses Satzes werden wir ebenfalls noch zurückkommen müssen. Neues bietet er demjenigen nicht, der die bisherige philosophische Entwicklung von MARX mit uns genau verfolgt hat: sind wir doch dem gleichen Gedanken in anderem Gewande schon in dem *Sankt Max*-Manuskript begegnet. Im übrigen will die Schrift von 1859 eine streng nationalökonomische Arbeit über ‚Ware‘ und ‚Geld‘ sein. Mit Absicht hatte MARX, wie er im Vorwort mitteilt, eine anfangs entworfene „allgemeine Einleitung“ unterdrückt, weil ihm „bei näherem Nachdenken jede Vorwegnahme erst zu beweisender Resultate störend“ schien, und „der Leser, der mir überhaupt folgen will, sich entschließen muß, von dem Einzelnen zum Allgemeinen aufzusteigen“.

Diese „hingeworfene“ Einleitung ist nun aber — wenigstens ist das hochwahrscheinlich — wieder entdeckt in einem von KAUTSKY 1902 im Marxschen Nachlaß aufgefundenen und 1903 in der

*Neuen Zeit*, seit 1907 auch in der Neuausgabe der Schrift selbst (S. XIII—L) abgedruckten „Hefte“,das vom 23. August 1857 datiert ist und auch die Überschrift *Einleitung* trägt. Wir müssen darauf verzichten, das interessante Schriftstück hier im Zusammenhange zu würdigen. Leider ist es Fragment geblieben. Das ist besonders zu bedauern in bezug auf eine Anzahl „Punkte“, die MARX sich notiert hatte als solche, „die hier zu erwähnen und nicht vergessen werden dürfen“, Dahin gehören z. B.: „Verhältnis der bisherigen idealen Geschichtschreibung“ — „sogenannte objektive, subjektive, philosophische, moralische u. a.“ — „zur realen“; „Vorwürfe über Materialismus dieser Auffassung, Verhältnis zum naturalistischen Materialismus“; „Dialektik der Begriffe Produktivkraft (Produktionsmittel) und Produktionsverhältnis“; „das unegale Verhältnis der Entwicklung der materiellen Produktion z. B. zur künstlerischen“; „Notwendigkeit der Entwicklung, aber Berechtigung des Zufalls (die Freiheit und anderes noch“[82]). Die wenigen Seiten, die dann die Beziehungen der Entwicklung der griechischen Kunst zur allgemeinen Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse schildern und MARX auf einem uns ungewohnten Gebiete voll tiefdringender Gedanken zeigen[83]), lassen das Abbrechen der Arbeit doppelt bedauern. Von den ausgeführteren Partien gewährt für den Philosophen der dritte Abschnitt, betitelt *Die Methode der politischen Ökonomie*, das meiste Interesse, namentlich einige erkenntniskritische Betrachtungen über das methodische Verhältnis von Abstraktem und und Konkretem, auf die wir im systematischen Teil unseres Werkes noch zurückzukommen beabsichtigen.

### 2. *Engels über Marx.*

Für die Kenntnis von MARX' philosophischer Entwicklung, die uns für jetzt allein interessiert, sind von größerer Bedeutung, als diese Einleitung, zwei Aufsätze, die ENGELS in demselben Jahre, in Gestalt einer Besprechung von MARX' eben erschienener Schrift, in den zwei Nummern der Londoner deutschen Wochenschrift *Das Volk* vom 6. und 20. August 1859 über den wissenschaftlichen Entwicklungsgang seines Freundes, als Einführung in dessen neue Schrift, veröffentlicht hat. Sie sind zwar von ENGELS nicht mit seinem Namen, sondern mit der Chiffre *Ω* unterzeichnet, aber er ist fraglos der Verfasser. Denn nicht nur tragen eine Reihe zweifellos von ENGELS herrührender strategischer Artikel über den gleichzeitigen italienischen Krieg dieselbe Chiffre, sondern, was wichtiger ist: „kein zweiter wäre damals imstande gewesen, den Marxschen Standpunkt in dieser Weise und in vollster Übereinstimmung mit MARX selbst darzulegen“[84]). Auch die Stilfarbe weist durchaus auf die Autorschaft von ENGELS hin. Der erste Artikel, aus dem wir bereits oben eine Stelle zitiert haben, schildert — man fühlt sich bei der Lektüre an die früher erwähnten Gedanken-

reihen aus *Sankt Max* (oben S. 52 f.) erinnert — die ökonomische Rückständigkeit des alten Deutschlands (vor 1830) und die damit verbundene Rückständigkeit der deutschen „politischen Ökonomie“, um dann unter Hinweis auf MARX' Vorrede die materialistische Geschichtsauffassung[85]) zu charakterisieren, die mit ihrem Satze von der Abhängigkeit des Bewußtseins von dem Sein des Menschen „allem Idealismus, auch dem verstecktesten, direkt vor den Kopf stößt“ und „sämtliche hergebrachten und angewöhnten Anschauungen über alles Geschichtliche negiert“ (a. a. O. S. 41). Wichtiger aber für uns an dieser Stelle ist der zweite Artikel, der ausdrücklich „als ein Resultat, das an Bedeutung kaum der materialistischen Grundanschauung nachsteht“, die Herausarbeitung derjenigen Methode, die MARX seiner Schrift zugrunde gelegt habe, nämlich der dialektischen Methode bezeichnet (S. 44). Noch plastischer fast, als später in seinem *Feuerbach,* tritt in diesem zweiten Artikel der innere Zusammenhang des neuen Standpunktes mit der scheinbar so entgegengesetzten Methode HEGELS hervor, und es fallen dabei so scharfe Schlaglichter auf andere philosophische Richtungen der Zeit, daß wir es für geboten erachten, wenigstens die wichtigsten diesbezüglichen Gedanken des in den wissenschaftlichen Kreisen anscheinend noch heute nicht nach Gebühr bekannten Artikels hier wiederzugeben.

Seit HEGELS Tode, sagt der Verfasser, ist kaum ein Versuch gemacht worden, eine Wissenschaft in ihrem inneren systematischen Zusammenhang darzustellen. Darauf aber, und nicht auf die abgesonderte Behandlung dieser oder jener ökonomischen Streitfragen, kommt es MARX an. Die offizielle Hegelsche Schule (die Hegelschen „Diadochen“) ging in purer Schablone und Phrasenhaftigkeit auf. So kam es, daß die „entsprechend der gewaltigen bürgerlichen Entwicklung seit 1848“ auch in Deutschland mächtig aufstrebende Naturwissenschaft, soweit sie philosophisch interessiert war, nicht an den verschollenen HEGEL anknüpfte, sondern auf die alte, durch KANT und HEGEL längst überwundene, „metaphysische Manier“ des Denkens „bis auf die äußerste Wolfsche Plattheit“ wieder zurückging. Der neue naturwissenschaftliche Materialismus der BÜCHNER und VOGT, ja „selbst MOLESCHOTTS, der auf FEUERBACH schwört“, repräsentiert „die bornierte Philisterdenkweise der vorkantischen Zeit“, die sich alle Augenblicke zwischen den allereinfachsten Kategorien festreitet. Wenn man „auf das sehr kupierte Terrain des abstrakten Denkens parforcejagen geht“ — ENGELS war bekanntlich selbst bis in sein Mannesalter hinein ein passionierter Parforcereiter im buchstäblichen Sinne des Wortes —, so muß man eben nicht „den steifen Karrengaul des bürgerlichen Alltagsverstandes“ reiten.

Für die Frage, welche Methode MARX seiner neu zu begründenden Wissenschaft zugrunde legen sollte, kamen demnach zwei Wege in

Betracht. Entweder jene „ordinäre, jetzt wieder Mode gewordene wolfisch-metaphysiche Methode, in der auch die bürgerlichen Ökonomen ihre zusammenhanglosen dicken Bücher geschrieben". Oder die Hegelsche, die jedoch in ihrer vorliegenden Form auch unbrauchbar war; denn sie war „idealistisch und ging vom reinen Denken aus", während die neue „materialistische" Weltanschauung von den „hartnäckigsten Tatsachen" ausgehen sollte. Trotzdem war sie „von allem vorliegenden logischen Material das einzige Stück, an das wenigstens angeknüpft werden konnte". Denn HEGELS Denkweise zeichnete sich vor der aller anderen Philosophen durch den enormen historischen Sinn aus, der ihr zugrunde lag. Seine Gedankenentwicklung ging doch immer parallel mit der Entwicklung der Weltgeschichte. Ihre abstrakten und idealistischen Formen waren nur mit realem Inhalt zu erfüllen. HEGEL, übrigens einer der gelehrtesten Köpfe aller Zeiten, war der erste, der in der Geschichte eine Entwicklung, einen inneren Zusammenhang nachzuweisen versuchte; und der diese großartige historische Grundauffassung auch auf den verschiedensten philosophischen Gebieten (Phänomenologie, Ästhetik usw.) zur Durchführung brachte. „Diese epochemachende Auffassung der Geschichte war die direkte theoretische Voraussetzung der neuen materialistischen Anschauung, und schon hierdurch ergab sich ein Anknüpfungspunkt auch für die logische Methode". Freilich sie erforderte eine durchgreifende Kritik, und diese Kritik war keine Kleinigkeit. „MARX war und ist der einzige, der sich der Arbeit unterziehen konnte, aus der Hegelschen Logik den Kern herauszuschälen, der HEGELS wirkliche Entdeckungen auf diesem Gebiete umfaßt und die dialektische Methode, entkleidet von ihren idealistischen *(Original:* identischen) Umhüllungen, in der einfachen Gestalt herzustellen, in der sie die allein richtige Form der Gedankenentwicklung wird".

Es fragte sich weiter, ob die neue Kritik der Ökonomie, „selbst nach gewonnener Methode", historisch oder logisch „angelegt werden" sollte. Da aber — im folgenden entwickelt ENGELS denselben Gedanken wie MARX selbst in der weggelassenen „Einleitung" (a. a. O. S. XXXV f.), nur noch klarer und übersichtlicher wie dieser — „die Geschichte oft sprungweise und im Zickzack geht", und da zudem die Geschichte der Ökonomie sich nicht schreiben ließe ohne die der bürgerlichen Gesellschaft, zu der noch alle Vorarbeiten fehlen: so war die logische Behandlungsweise allein am Platz. Diese aber „ist in der Tat nichts anderes als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten". Sie ist in ihrem weiteren Fortgang „nichts als ein Spiegelbild des historischen Verlaufs in abstrakter und theoretisch-konsequenter Form", korrigiert nach Gesetzen, die der wirkliche Verlauf selbst an die Hand gibt. Das weist nun der Rezensent auf den

Schlußseiten an dem Gang der Marxschen Schrift selbst nach, die mit dem ersten uud einfachsten ökonomischen Verhältnis, das uns historisch vorliegt, beginnt: dem Verhältnis nämlich, das sich zwischen dem Produzenten und dem Konsumenten im Austausch der Ware vollzieht. Aus ihrer Wechselwirkung ergeben sich Widersprüche, die eine Lösung verlangen. Diese Lösung bewirkt ein neues Verhältnis, dessen zwei entgegengesetzte Seiten nur zu entwickeln sind, usw. Charakteristisch für die „politische Ökonomie“ (damals der stehende Ausdruck für unsere heutige ‚National-Ökonomie‘) ist, daß sie nicht von Dingen, sondern von Verhältnissen zwischen Personen „und in letzter Instanz zwischen Klassen“ handelt; aber daß diese Verhältnisse stets „an Dinge gebunden und als Dinge erscheinen“. Dann folgt die Entwicklung von Tausch- und Gebrauchswert, darauf die der Widersprüche, die sich beim Austauschprozeß ergeben und im Geld als Wertmaß, Zirkulationsmittel und „realem“ Geld ihre einstweilige Lösung finden; wobei die logische Entwicklung beständig durch Beispiele aus der Wirklichkeit historisch illustriert wird.

### *3. Marx über die philosophische Methode des ‚Kapital‘.*

Soweit der Rezensent des *Volk.* Man wird schon nach den gegebenen Proben zugeben müssen, daß die philosophische Seite der Marxschen Methode kaum jemals durchsichtiger und präziser skizziert worden ist. Das gilt denn auch gleich mit von der Methode des *Kapital,* das ja nur die — durch Krankheit und andere äußere Umstände um 8 Jahre hinausgeschobene — Fortsetzung der *Kritik der politischen Ökonomie* bildet. Wir brauchen daher, um ihre Stellung innerhalb der philosophischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts und Marx’ eigener geistiger Entwicklungsgeschichte zu bestimmen, kaum etwas anderes als die klaren und kernigen Sätze hinzuzufügen, mit denen ihr Urheber sie im *Nachwort* zur 2. Auflage seines Hauptwerks (datiert vom 24. Januar 1873) selbst charakterisiert hat[85]). „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“. Und nun, nach dieser einleitenden systematischen Gegenüberstellung, zunächst ein kurzer historischer Rückblick auf die Jugendzeit: „Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinahe 30 Jahren zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagesmode war“. Dann ein Streiflicht auf die zeitgenössische Philosophie: „Gerade als ich den ersten Band des *Kapital* ausarbeitete, gefiel sich das verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigo-

nententum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das große Wort führt, darin, HEGEL zu behandeln, wie der brave MOSES MENDELSSOHN zu LESSINGS Zeit den SPINOZA behandelt hat, nämlich als ‚toten Hund' ". Das könnte, nach der mit der Entstehungszeit des ersten Bandes fast gleichzeitigen Darstellung des *Volk* (s. oben S. 51) zu urteilen, auf die dort in ihrer philosophischen Unzulänglichkeit gekennzeichneten, herrschenden Geister der 50 er und des Anfangs der 60 er Jahre gehen, die ich in meiner *Geschichte der Philosophie* unter der Stichmarke des naturwissenschaftlichen Materialismus und des theologisierenden Spiritualismus geschildert habe[85a]). Das beste philosophische Heilmittel dagegen, das im Kritizismus liegt, konnte MARX seiner ganzen Entwicklung nach nicht erkennen, sondern Pietät und sachlicher Gegensatz vereint trieben ihn, sich des verachteten HEGEL anzunehmen. „Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise"; denn „die Mystifikation, welche die Dialektik in HEGELS Händen untergeht, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat". Allein „sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken". So setzt denn MARX ihrer „mystifizierten Form", die das Bestehende zu verklären scheint, ihre „rationelle Gestalt" entgegen, die „in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist".

Das Werk selbst enthält übrigens weniger unmittelbare Beziehungen auf den Philosophen des absoluten Idealismus, als man hiernach vermutet. Meister HEGEL wird wohl, gleich einer Reihe anderer Philosophen, deren Namen wir in der Anmerkung folgen lassen[86]), gelegentlich zitiert, aber eigentlich nur an zwei, freilich sehr bedeutsamen Stellen wird — im ersten Falle noch dazu, ohne seinen Namen zu nennen — ausdrücklich mit seiner Ausdrucksweise „kokettiert". An der ersten wird das kapitalistische Privateigentum als die „Negation" des auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums, die Wiederherstellung des letzteren durch den Zusammenbruch des Kapitalismus aber als die „Negation der Negation" bezeichnet[87]). An der zweiten folgt im Kapitel (IX) über den Mehrwert nach einer Ausführung des Gedankens, daß ein gewisses Minimum von Wertsumme dazu gehört, einen Kapitalisten zu machen, der Satz: „Hier, wie in der Naturwissenschaft[88]), bewährt sich die Richtigkeit des von HEGEL in seiner Logik entdeckten Gesetzes, daß bloß quanti-

tative Veränderungen auf einem gewissen Punkt in qualitative Änderungen umschlagen"[89]). Es sind die nämlichen beiden Stellen, die dann ENGELS ein Jahrzehnt später in seinem Antidühring näher interpretiert hat. Leider sind es aber, zusammen mit dem oben erwähnten ‚Nachwort' von 1873, zugleich auch die beiden letzten Stellen seiner Schriften, an denen MARX sich überhaupt über seine philosophische Stellung geäußert hat. Wohl hat er sich, wie sein Schwiegersohn PAUL LAFARGUE berichtet, lange mit dem Plan getragen, „eine Logik und eine Geschichte der Philosophie"[90]) oder, wie er selbst DIETZGEN mitteilte, eine „Dialektik"[91]) zu verfassen; allein über der Arbeit an seinem nationalökonomischen Hauptwerk und seiner weitverzweigten politischen Tätigkeit ist dieser Plan mit so manchem anderen nicht verwirklicht worden. Indes haben wir wenigstens einigermaßen Ersatz dafür in zwei bereits öfters genannten Schriften seines Alter ego: FRIEDRICH ENGELS.

## E. Engels' Anteil an der philosophischen Begründung des historischen Materialismus.

### *1. Engels' philosophische Anfänge. Sein schriftstellerisches Verhältnis zu Marx.*

Nach dem Zeugnis von MARX war ENGELS, als er sich 1845 bei ihm in Brüssel niederließ, „auf anderem Weg zu demselben Resultat gekommen"[92]). Sogar der Weg war nicht einmal so viel anders gewesen. Jedenfalls hatten sie, wie auch MEHRING meint[93]), den philosophischen Ausgangspunkt gemein: „HEGELS Dialektik, BAUERS Selbstbewußtsein, FEUERBACHS Humanismus". Ja, der human-ethische Standpunkt tritt in ENGELS' Erstlingsschrift, den in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* veröffentlichten *Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie,* noch weit stärker hervor als bei MARX. Der ganze Aufsatz ist durchglüht von sittlicher Empörung gegen die „ekelhafteste Selbstsucht" der älteren Nationalökonomie, d. i. „Bereicherungswissenschaft", wiegegen die „Heuchelei, Inkonsequenz und Unsittlichkeit" der neueren, derselben, „die jetzt auf allen Gebieten der freien Menschlichkeit gegenübersteht"[94]). Seinen eigenen Standpunkt bezeichnet er ausdrücklich als den einer „rein menschlichen allgemeinen Basis" (ebd. 435). Das Wesen des Handels ist „unsittlich", „feindselig", „unmenschlich", die Konkurrenten „eine Horde reißender Tiere" usw. „Produziert mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein" (S. 449), erst dann gelangt ihr zu „einem der Menschheit würdigen Zustand" (450), wie ihn die englischen Sozialisten und zum Teil auch FOURIER erstreben (451), in dem die Erniedrigung des Menschen zur Ware „durch die Aufhebung des Privateigentums, der Konkurrenz und der entgegengesetzten Interessen" aufgehoben wird

(457). In der Tat ein so ethischer Sozialismus, wie er nur denkbar ist!

Von 1845 an verschlingt sich dann die philosophische Entwicklung von ENGELS durchaus mit der von MARX. Wir haben sie im vorigen kennen gelernt und brauchen daher hier nichts mehr hinzuzusetzen. Umgekehrt könnte man sagen: Wer die philosophischen Ansichten von MARX von dem Erscheinen des *Kapital* an feststellen will, muß sie in den gleichzeitigen Schriften von ENGELS suchen. Dieser nun hat zwar, wie uns LAFARGUE erzählt[95]), eine „allgemeine Philosophie der Wissenschaften, an der er seit mehr als zehn Jahren arbeitete, und für die er eine Übersicht über alle Wissenschaften und deren letzteFortschritte gemacht hatte" beiseite gesetzt, um statt dessen des toten Freundes Manuskripte zu sichten und seine nachgelassenen Werke, vor allem den 2. und 3. Band des *Kapital* herauszugeben. Aber wir besitzen doch zwei durchaus philosophisch gefärbte Schriften von ihm: 1. eine mehr systematische: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft,* gewöhnlich kurz als Antidühring bezeichnet (5. Auflage 1904); 2. eine mehr historische, daher von uns schon oben mehrfach benutzte: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* meist kurz als ‚Feuerbach' zitiert. Wie groß der Anteil des Freundes an dem Inhalt beider Schriften war, ergibt sich für den *Antidühring* aus einer Bemerkung des Vorworts zur 2. Auflage (S. X): „Da die hier entwickelte Anschauungsweise zum weitaus größeren Teil von MARX entwickelt worden, und nur zum geringsten Teil von mir, so verstand es sich unter uns von selbst, daß diese meine Darstellung nicht ohne seine Kenntnis erfolgte. Ich habe ihm das ganze Manuskript vor dem Druck vorgelesen . . ." Und der *Feuerbach* gibt sich ausdrücklich als eine Darstellung „unseres Verhältnisses" zur Hegelschen Philosophie und zu FEUERBACH. Da wir die bisherige philosophische Entwicklung beider bereits kennen gelernt haben, dürfen wir uns diesmal mit der Hervorhebung desjenigen, was mit KANT oder der kritischen Methode in näherem Zusammenhange steht, begnügen.

## 2. *Der ‚Antidühring'.*

Als ENGELS 1877 die scharfen Artikel gegen EUGEN DÜHRING für den Leipziger *Vorwärts* schrieb, aus denen die Schrift von 1878 entstanden ist, war der Neukantianismus erst in seinen Anfängen. DÜHRING aber hatte mit KANT nicht das Geringste zu tun, sich im Gegenteil in seiner *Kritischen Geschichte der Philosophie* als einen hochfahrenden Gegener unserer gesamten klassischen Philosophie bewiesen. Begreiflich genug darum, wenn in den philosophischen Teilen des *Antidühring* die kritische Philosophie keine bedeutende Rolle spielt. Soweit sie die deutsche Philosophie berührt, ist ENGELS' Schrift in erster Linie eine Ehrenrettung HEGELS gegen seinen maßlosen Kritiker. In-

folgedessen kommt denn auch der von den beiden Freunden im wesentlichen stets bloß als Vorläufer HEGELS betrachtete KANT gut weg; wie denn — das sei bei dieser Gelegenheit bemerkt — die Persönlichkeit des Königsberger Philosophen von den beiden Begründern des modernen Sozialismus überhaupt immer mit großer Achtung behandelt worden ist[96]). In einem Punkte, der freilich außerhalb der eigentlichen Philosophie liegt, wird KANT sogar über HEGEL gestellt: „KANT eröffnete seine Laufbahn damit, daß er das stabile Newtonsche Sonnensystem und seine — nachdem der famose erste Anstoß gegeben — ewige Dauer auflöste in einen geschichtlichen Vorgang: in die Entstehung der Sonne und aller Planeten aus einer rotierenden Nebelmasse. Dabei zog er bereits die Folgerung, daß mit dieser Entstehung ebenfalls der künftige Untergang des Sonnensystems notwendig gegeben sei" (2. Aufl. S. 8; vgl. auch S. 246). Diese „Kantische Theorie von der Entstehung aller jetzigen Weltkörper aus rotierenden Nebelmassen war der größte Fortschritt, den die Astronomie seit KOPERNIKUS gemacht hatte. Zum ersten Male wurde an der Vorstellung gerüttelt, als habe die Natur keine Geschichte in der Zeit . . . In diese ganz der metaphysischen Denkweise entsprechende Vorstellung legte KANT die erste Bresche und zwar in so wissenschaftlicher Weise, daß die meisten von ihm gebrauchten Beweisgründe auch heute noch Geltung haben" (S. 42). Allerdings sei KANTS Theorie „bis jetzt noch" „streng genommen" eine „Hypothese", aber mehr sei das Kopernikanische Weltsystem auch nicht. So „fiel" denn „HEGEL hier weit hinter KANT zurück, dessen Nebulartheorie bereits die Entstehung, und dessen Entdeckung der Hemmung der Erdrotation durch die Meeresflutwelle auch schon den Untergang des Sonnensystems proklamiert hatte" (Vorwort zur 2. Aufl. S. XIII f.).

Mehr ins engere philosophische Gebiet schlägt ein anderer Hinweis auf KANT. Gegenüber DÜHRINGS Anmaßung als Kritiker des Unendlichkeitsbegriffs wird durch Abdruck der „Thesis" aus der „Ersten Antinomie der reinen Vernunft" der Beweis geführt, daß DÜHRING lediglich auf einen bereits von KANT ausgesprochenen Gedanken einen neuen Namen geklebt habe. Die Kantische Antithese dagegen, die „Leute von geringerem Kaliber vielleicht etwas bedenklich" gemacht hätte dadurch, daß „ein KANT hier eine unlösbare Schwierigkeit fand", habe DÜHRING willkürlich beiseite geworfen; auch nicht beachtet, daß KANT seine (unendliche) Zahlenreihe „nur indirekt, auf einem Umweg, auf die Räumlichkeit der Welt übertragen habe" (a. a. O. S. 33—35).

Im übrigen zeigt sich jedoch ENGELS selbst von Kantischer Erkenntniskritik sehr wenig beeinflußt. Er sieht nicht, daß auch auf diesem Gebiet HEGEL „weit hinter KANT zurück fiel". Die erkenntnistheoretischen Vorfragen sind für den in der Schule HEGELS Großgewordenen durchaus nebensächliche Probleme. Ihm „versteht

es sich von selbst, daß die Erzeugnisse des menschlichen Hirns, die in letzter Instanz ja auch Naturprodukte sind, dem übrigen Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen“ (S. 20). Die „Begriffe“ sind ihm die „Abbilder“ der „Dinge“ (S. 6). Die Prinzipien des Denkens sind nicht Ausgangspunkt, sondern Endergebnis der Untersuchung; sie sind nur insoweit richtig, als sie mit Natur und Geschichte „stimmen“, aus denen sie „abstrahiert“ werden (S. 19). Es gibt keine „zeitlosen“, keine „ewigen“ Wahrheiten: weder in der Naturwissenschaft noch in der Ethik (Kap. IX). Der durch das ganze Buch gehende, alles beherrschende Grundgedanke ist vielmehr der Entwicklungsgedanke oder, wie das überhaupt bedeutsame Vorwort zur 2. Auflage sagt, die Verbindung von HEGELS dialektischer Methode mit der „materialistischen“ Auffassung von Natur und Geschichte (ebd. S. XII). Dieser dialektische Materialismus kämpft nach verschiedenen Fronten. Er will durchaus nichts zu tun haben mit dem „gedankenlosen Vulgus à la KARL VOGT“ (S. XIII Anm.), aber auch nichts mit der Philosophie des sogenannten gesunden Menschenverstandes, ja nicht einmal mit dem Empirismus eines BACO und LOCKE; erst recht nichts natürlich mit der idealistischen Metaphysik. Auch der naive Materialismus ist unfähig, mit dem Verhältnis des Denkens zur Materie ins reine zu kommen (S. 129). Sie alle fassen die Dinge als starre, ein für allemal gegebene, vereinzelte Gegenstände der Untersuchung (S. 6), nicht in ihrem beständigen Werden, ihrer stets nur relativen Giltigkeit (S. XVf. 7f. u. ö.). Demgegenüber will die „Dialektik“ sein: „die Wisenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens“ (S. 133).

Unter dem beherrschenden Einfluß dieses Gedankens, wendet sich dann ENGELS aufs schärfste gegen das Aufstellen von „zeitlosen“ oder „ewigen“ Wahrheiten, von „endgültigen Wahrheiten letzter Instanz“, wie DÜHRING in seiner übertriebenen Art sich ausgedrückt hatte. Auf dem Gebiete der Biologie und noch mehr auf dem der sogenannten Geisteswissenschaften sei alles in beständigem Flusse begriffen. Ja selbst auf dem mathematisch-physikalischen, dem der „exakten Wissenschaften“, könne man nur gewisse Ergebnisse, durchaus nicht alle, als „ewige“ Wahrheiten betrachten, wenn es einem „Vergnügen macht, gewaltige Worte auf sehr einfache Dinge anzuwenden“ (S. 74). Erst recht relativ sind natürlich die Vorstellungen von Gut und Böse, die von Zeitalter zu Zeitalter, von Volk zu Volk von jeher gewechselt haben; ja auch innerhalb der modernen Gesellschaft haben die drei Klassen der Feudalaristokratie, der Bourgeoisie und des Proletariats jede ihre besondere Moral (S. 81). Mindestens „alle bisherige Moraltheorie ist in letzter Instanz das Erzeugnis der jedesmaligen ökonomischen Gesellschaftslage“, also „Klassenmoral“. Wenn ENGELS auch einen Fortschritt „im ganzen und großen“ nicht verkennen will, so werde

doch „eine über den Klassengegensätzen . . . stehende, wirklich menschliche Moral erst möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat" (S. 82). Die Freiheit des menschlichen Willens aber besteht — wie sehr richtig ausgeführt wird — nicht in einer erträumten Unabhängigkeit von den Naturgesetzen, sondern in der „auf Erkenntnis der Naturnotwendigkeiten gegründeten Herrschaft über uns selbst und über die äußere Natur"; auch sie „ist damit notwendig ein Produkt der geschichtlichen Entwicklung" (S. 104). Kurz: „ein allumfassendes, ein für allemal abschließendes System der Erkenntnis von Natur und Geschichte steht im Widerspruch mit den Grundsätzen des dialektischen Denkens" (S. 9). Eine besondere, über den anderen Wissenschaften stehende Philosophie ist weder möglich noch nötig, „sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Dinge und der Kenntnis von den Dingen sich klar zu werden" (S. 10). „Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen — die formelle Logik und die Dialektik" (ebd.).

Mit der Begründung dieses philosophischen Restes beschäftigt sich jedoch ENGELS sehr wenig, wenn man nicht den öfteren Hinweis auf die Fruchtbarkeit der dialektischen Methode als solche ansehen will. Den „zeitlosen" Charakter der Logik aber zu bekämpfen, genügen ihm die wenigen Zeilen: „. . . die vielen Bücher, die über Logik geschrieben worden sind und noch geschrieben werden, beweisen zur Genüge, daß auch da die endgültigen Wahrheiten letzter Instanz viel dünner gesät sind, als mancher glaubt" (S. 78). Allerdings zeigen sich an manchen Stellen Ansätze zu besserer Würdigung des rein begrifflichen Denkens. Er weiß sehr wohl, „daß die Resultate, worin sich ihre (sc. der Naturwissenschaft) Erfahrungen zusammenfassen, Begriffe sind"; und daß „die Kunst, mit Begriffen zu operieren, nicht eingeboren und auch nicht mit dem gewöhnlichen Alltagsbewußtsein gegeben ist, sondern wirkliches Denken erfordert". Er weiß auch, daß dieses Denken eine „lange, erfahrungsmäßige" Geschichte, nämlich die „dritthalbtausendjährige Entwicklung der Philosophie", hinter sich hat; und er ist in diesem Punkte, im Gegensatz zu DÜHRING wie zu dem naturwissenschaftlichen Materialismus seiner Zeit, durchaus kein unhistorischer Verächter der Tradition (S. XVI, vgl. 130). Ja, wenn er auch vorher behauptet hat, es gelte ihm nicht, „die dialektischen Gesetze" — à la HEGEL — „in die Natur hineinzukonstruieren, sondern sie in ihr aufzufinden und aus ihr zu entwickeln" (S. XIV), geht er doch zwei Seiten später so weit, zu erklären, man werde den Kernpunkt der dialektischen Naturauffassung besser und leichter erfassen, „wenn man dem dialektischen Charakter der Tatsachen das Bewußtsein der Gesetze des dialektischen

Denkens entgegenbringt" (S. 16). Hier sollen sich also die „Tatsachen" dem „Bewußtsein" unter- oder wenigstens einordnen: die Natur heißt sogar einmal „die Probe auf die Dialektik" (S. 7). Allein die Sucht HEGELS, „die wirkliche Welt aus dem Gedanken, aus irgendwo vor der Welt, von Ewigkeit bestehenden Schematen, Schemen oder Kategorien zu konstruieren" (S. 19), hat ihn — begreiflicherweise — gegen den philosophischen Idealismus, den er eben vor allem im Systeme HEGELS kennt und verkörpert sieht, mißtrauisch gemacht und läßt ihn immer wieder darauf dringen, daß man von den „Dingen", nicht von den Begriffen oder Gedanken, ausgehen müsse, die ja doch nur die „Abbilder", die „Spiegelbilder" der ersteren seien: sodaß seine Erkenntnistheorie, sofern man überhaupt von einer solchen reden will, im wesentlichen sensualistischer Art ist, ihn den sonst von ihm bekämpften HUME und LOCKE nahe bringt.

### 3. *Der ‚Feuerbach' (1886).*

War der *Antidühring* mit reichlicher Polemik gegen den Berliner „Sektenhäuptling", außerdem mit zahlreichen nationalökonomischen, naturwissenschaftlichen und historisch-politischen Erörterungen verquickt, so finden wir dagegen den philosophischen Charakter reiner bewahrt in der aus zwei Artikeln der *Neuen Zeit* (1886) entstandenen, mit plastischer Klarheit geschriebenen Schrift über *Ludwig Feuerbach und den Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart 1888, 68 Seiten). Wer in anschaulicher Kürze erfahren will, wie sich MARX-ENGELS' philosophischer Standpunkt schließlich gestaltet hat, der muß dies Schriftchen lesen. Wir, die wir die philosophische Entwicklung beider an der Hand der Quellen bereits kennen gelernt haben und auf das Charakteristische ihrer dialektischen Methode an anderer Stelle nochmals zu sprechen kommen werden, dürfen uns hier darauf beschränken, die ihre Stellung zur kritischen Philosophie am deutlichsten kennzeichnenden Stellen herauszuheben. KANT ist (S. 4) für ENGELS nur der Vorläufer HEGELS, mit welchem letzteren „die Philosophie überhaupt (im bisherigen Sinne des Wortes) abschließt" (S. 9)[97]; denn die neue Philosophie will nichts anderes sein, als die Zusammenfassung der Resultate der positiven Wissenschaften vermittelst des dialektischen Denkens. Die „große Grundfrage aller, speziell aber der neueren, Philosophie" (S. 15), ja, „die höchste Frage der gesamten Philosophie" (S. 16) ist ihm diejenige nach dem Verhältnis von Denken und Sein, Geist und Natur. Sie ist es, welche die Philosophen in die beiden großen Lager: des Idealismus, der vom Geist, und des Materialismus, der von der Natur als dem Ursprünglichen ausgeht, spaltet (S. 16f.). Die Frage ist: „Vermögen wir in unseren Vorstellungen und Begriffen von der wirklichen Welt ein richtiges Spiegelbild der Wirklichkeit zu erzeugen?" (S. 17). Im Gegensatz zu HEGELS „Selbstbewegung des Begriffs" faßten wir (d. h.

MARX und ENGELS) „die Begriffe unseres Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge, statt die wirklichen Dinge als Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs" (S. 44f.)

Mit dieser ‚Bilder-Theorie' kehren beide [98]) zu einer gerade von der kritischen Philosophie, wenigstens prinzipiell überwundenen metaphysischen, unwissenschaftlichen, wir möchten beinahe sagen scholastischen Fragestellung zurück. Und es nimmt uns nicht mehr wunder, daß ENGELS den Kritizismus, da er die Möglichkeit einer Erkenntnis oder doch einer erschöpfenden Erkenntnis der Welt bestreite, für eine „philosophische Schrulle" hält, die bereits durch HEGEL, vor allem aber durch die Praxis, durch das Experiment widerlegt sei. Die organische Chemie z. B. habe, indem sie bestimmte Naturvorgänge, ja sogar neue Stoffe selbst schaffe, aus ihren Bedingungen erzeuge, KANTS unfaßbarem „Ding an sich" längst ein Ende gemacht und es in ein „Ding für uns" verwandelt (S. 18f.). „Wenn dennoch die Neubelebung der Kantschen Auffassung in Deutschland durch die Neukantianer und der Humeschen in England . . . durch die Agnostiker versucht wird, so ist das der längst erfolgten theoretischen und praktischen Widerlegung gegenüber, wissenschaftlich ein Rückschritt und praktisch nur eine verschämte Weise, den Materialismus hinterrücks zu akzeptieren und vor der Welt zu verleugnen" (S. 19) [99]).

Ebensowenig Verständnis, wie der Kantischen Erfahrungslehre, bringt ENGELS im *Feuerbach* auch der kritischen Ethik entgegen. Eine Moraltheorie, die gleich der Feuerbachschen „auf alle Zeiten, alle Völker, alle Zustände zugeschnitten und eben deswegen nie und nirgends anwendbar" sei, bleibe der wirklichen Welt gegenüber „ebenso ohnmächtig, wie KANTS kategorischer Imperativ".

Andererseits finden sich auch im *Feuerbach* Gedanken, die der kritischen Philosophie verwandter sind. So: daß man sich „der notwendigen Beschränktheit aller gewonnenen Erkenntnis stets bewußt" bleiben müsse; freilich bei ihm allzueng beschränkt auf die „Bedingtheit durch die Umstände, unter denen sie gewonnen wurde" (S. 46) [100]). Auch wird zugegeben, daß die Dinge erst untersucht und festgestellt werden müssen, ehe man die an ihnen vorgehenden Veränderungen und Prozesse untersuchen kann (47). Mit Nachdruck wird auf die drei neuen großen Entdeckungen der Naturwissenschaft: Zelle als Ureinheit, Verwandlung der Energie, Darwinsche Abstammungslehre, hingewiesen (48 f.). Endlich der grundsätzliche Unterschied zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaft (Geschichte) klar hervorgehoben: dort alles bewußtlos, hier „nichts ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel", und doch auch ihr Lauf durch innere allgemeine Gesetze beherrscht (51), die oft zu ganz anderen Resultaten führen, als die Menschen, die „ihre Geschichte machen" (52), sie beabsichtigten. Ferner: „alles, was die Menschen in Bewegung setzt, muß durch ihren Kopf hindurch",

aber „welche Gestalt es in diesem Kopfe annimmt“, hängt sehr von den „Umständen“, nämlich von den „eigentlichen letzten Triebkräften“ ab (54). Jenes ist „die formelle“ Seite der Sache, die sich von selbst versteht (58); diese gilt es zu erforschen; ENGELS gibt bei dieser Gelegenheit einen durch historische Beispiele illustrierten „allgemeinen Umriß der Marxschen Geschichtsauffassung“ (55—67). „Für die aus Natur und Geschichte vertriebene Philosophie, bleibt nur noch das Reich des reinen Gedankens, soweit es noch übrig: die Lehre von den Gesetzen des Denkprozesses selbst, die Logik und Dialektik“ (66 f.).

### 4. *Engels' letzte Modifikationen der materialistischen Geschichtsauffassung.*

Schon im *Feuerbach* hatte ENGELS erklärt, daß bei den „höheren Ideologien“, wie Philosophie und Religion, „der Zusammenhang der Vorstellungen mit ihren materiellen Daseinsbedingungen immer verwickelter, immer mehr durch Zwischenglieder verdunkelt“ werde (S. 61). Bestimmter hat er sich in mehreren aus seinen letzten Lebensjahren stammenden Briefen ausgesprochen, die von ihren Empfängern kurz nach seinem Tode (1895) im *Sozialistischen Akademiker,* einem von Berliner sozialistischen Studenten und Studierten ins Leben gerufenen Organe, aus dem sich später die *Sozialistischen Monatshefte* entwickelten, veröffentlicht worden sind. Besonders bezeichnend ist der erste, vom 21. September 1890 datierte[101]), aus dem wir im folgenden die wichtigsten Stellen herausheben:

„Daß von den Jüngeren zuweilen mehr Gewicht auf die ökonomische Seite gelegt wird, als ihr zukommt, haben MARX und ich teilweise verschulden müssen. Wir hatten den Gegnern gegenüber das von diesen geleugnete Hauptprinzip zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen . . . Es ist leider nur zu häufig, daß man glaubt, eine neue Theorie vollkommen verstanden zu haben und ohne weiteres handhaben zu können, sobald man die Hauptsätze sich angeeignet hat, und das auch nicht immer richtig. Und diesen Vorwurf kann ich manchem der neueren ‚Marxisten‘ nicht ersparen, und es ist denn da auch wunderbares Zeug geleistet worden“. Demgegenüber stellt er als seine — und was besonders betont werden muß — auch als die Ansicht seines verstorbenen Freundes MARX, und zwar von jeher, folgende zwei Punkte fest: 1. Die ökonomische Lage ist nicht das einzig, sondern nur das in letzter Instanz bestimmende Moment der sozialgeschichtlichen Entwicklung; 2. Die sogenannten ideologischen Faktoren, nämlich der politisch-rechtliche und der philosophisch-religiös-künstlerische „Überbau“, wirken ihrerseits auf die rein öko-

nomischen Momente zurück, sodaß zwischen beiden eine ständige und mit Erhöhung der Kultur immer mehr wachsende und sich komplizierende Wechselwirkung entsteht.

An MEHRING schrieb ENGELS, anläßlich von dessen *Lessing-Legende,* am 14. Juli 1893: „. . . Sonst fehlt nur noch ein Punkt, der aber auch in den Sachen von MARX und mir regelmäßig nicht genug hervorgehoben ist, und in Beziehung auf den uns alle gleiche Schuld trifft. Nämlich wir alle haben zunächst das Hauptgewicht auf die Ableitung der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelter Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und legen müssen. Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen etc. zustande kommen . . . Der historische Ideolog hat also auf jedem wissenschaftlichen Gebiet einen Stoff, der sich selbständig aus dem Denken früherer Generationen gebildet und im Gehirne dieser einander folgenden Generationen eine selbständige eigene Entwicklungsreihe durchgemacht hat . . . . Diese Seite der Sache, die ich hier nur andeuten kann, haben wir, glaub' ich, alle mehr vernachlässigt, als sie verdient. Es ist die alte Geschichte: im Anfange wird immer die Form über dem Inhalt vernachlässigt. Wie gesagt, ich habe das ebenfalls getan, und der Fehler ist mir erst post festum aufgestoßen . . . Damit hängt auch die blödsinnige Vorstellung der Ideologen zusammen: weil wir den verschiedenen ideologischen Sphären, die in der Geschichte eine Rolle spielen, eine selbständige historische Entwickelung absprechen, so sprächen wir ihnen auch jede historische Wirksamkeit ab". Sie übersehen vollständig die „Wechselwirkung: daß ein historisches Moment, sobald es einmal durch andere, schließlich ökonomische Tatsachen in die Welt gesetzt ist, nun auch reagiert, auf seine Umgebung und selbst seine eigenen Ursachen zurückwirken kann"[102]).

In einem Briefe aus dem Jahre 1894 endlich wird unter die ökonomischen Faktoren auch die „geographische Grundlage" und die Rasse gerechnet, und von der „politischen, rechtlichen, philosophischen, religiösen, literarischen, künstlerischen etc. Entwicklung" gesagt: „sie alle reagieren auch aufeinander und auf die ökonomische Basis". Und ferner: „Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, so sehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflußt werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden." „Je weiter das Gebiet, das wir gerade untersuchen, sich vom Ökonomischen entfernt und sich dem reinen abstrakt Ideologischen nähert, desto mehr werden wir finden, daß es in seiner

Entwicklung Zufälligkeiten aufweist, desto mehr im Zickzack verläuft seine Kurve. Zeichnen Sie aber die Durchschnittsachse der Kurven, so werden Sie finden, daß, je länger die betrachtete Periode und je größer das so behandelte Gebiet ist, daß diese Achse der Achse der ökonomischen Entwicklung um so mehr annähernd parallel läuft[103])."

Diese Äußerungen ENGELS' aus seinen letzten Lebensjahren sind insofern von besonderer Wichtigkeit, als hier einer der beiden Begründer des historischen Materialismus, bei grundsätzlicher Festhaltung an dem Prinzip, doch die bei dem ersten Aufbau der neuen Theorie naturgemäß begangenen Fehler, die noch bestehenden und zwar vor allem durch Überspannung des Grundprinzips entstandenen Schwierigkeiten und Mängel offen zugegeben hat. Die Sätze selbst sind so klar, daß sie einer besonderen Erklärung nicht bedürfen. Ob sie, wie HAMMACHER[104]) u. a. meinen, eine Inkonsequenz und deshalb eine Verschlechterung, oder eine notwendige und fruchtbare Weiterbildung der Theorie darstellen, wird in dem systematischen Teile unserer Arbeit zu prüfen sein.

---

# Drittes Kapitel.

## Idealistische Nebenströmungen im modernen Sozialismus.

## Von Lassalle bis Jaurès.

### I. Ferdinand Lassalle[105]).

#### 1. *Jugend. Der ‚Heraklit'.*

Als der junge LASSALLE sich mit sechzehn Jahren aus der Enge der häuslichen Verhältnisse losriß, erklärte er seinem Vater auf die Frage, was er studieren wolle: „Das größte, umfassendste Studium der Welt, das Studium der Geschichte." Natürlich interessierte ihn, der schon damals die Zeit gekommen sah, „in der man um die heiligsten Zwecke der Menschheit kämpft", nicht die trockene Masse des historischen Details, sondern das, was er später — in einem Briefe an ENGELS vom 21. März 1859 — „Geschichte im Sinne von sozialer Kulturentwicklung" oder das „geschichtsphilosophische Fach" nennt, der tiefere Sinn, kurz die Philosophie der Geschichte. Diese aber fand er zunächst, gleich MARX, in dem damals noch allein das Feld beherrschenden Hegelschen System. Schon als blutjunger Student in Breslau, seiner Vaterstadt, verfaßte er für ein philosophisches Kränzchen seiner Burschenschaft (der Raczeks) philosophische Artikel und hielt seinen Freunden bis tief in die Nacht hinein philosophische Vorträge, wobei es häufig zu hitzigen Diskussionen kam. Als er dann Ostern 1844 an die Berliner Universität übergegangen war, hat er charakteristischerweise dort von philosophischen Vorlesungen nur die „Logik und Metaphysik" des trockenen Hegelianers GABLER gehört, und zwar „sehr fleißig."

Seine erste wissenschaftliche Arbeit wandte sich, wahrscheinlich unter dem Einfluß des bedeutenden Philologen A. BÖCKH, demselben Gebiete zu, dem auch MARX' Jugendarbeit gegolten hatte: der griechischen Natur-Philosophie. Nur war es, bezeichnender noch als bei MARX, Heraklit „der Dunkle" von Ephesus, in dessen hinterlassene Fragmente der junge LASSALLE sich versenkte: bezeichnender, weil in dessen *Πάντα ῥεῖ* die Idee des ewigen Werdens und in seinem *Πόλεμος πατὴρ πάντων* der Gedanke der Ent-

wicklung aus den Gegensätzen, kurzum das, was ihn und MARX an HEGELS Philosophie vor allem interessierte, bereits vorgebildet lag. Auch er hat, gleich MARX, kurze Zeit an eine Habilitation als Privatdozent der Philosophie (in Berlin) gedacht. Allein seine jahrelange Tätigkeit für die Gräfin HATZFELDT, dann seine Beteiligung an der Revolution 1848/49 führten ihn bald auf andere Pfade. Auch sein großes, zwei mächtige Bände von nahezu 900 Seiten umfassendes Heraklit-Werk hat unter diesen Umständen erst ein volles Dutzend Jahre später (1857) das Licht der Welt erblickt.

Charakteristisch für LASSALLE selbst wie für sein Verhältnis zu MARX ist die Art, wie er diesem am 26. April 1857 von der Vollendung des Buches Mitteilung macht. MARX werde über das „große, halb philologische, halb philosophische" Werk, dessen Vollendung nach 10jähriger Unterbrechung ihm eine „wahnsinnige, zweijährige" Arbeit gekostet, „vielleicht lachen"[!] Denn es hänge mit den unmittelbaren praktischen Bedürfnissen scheinbar sehr wenig zusammen. Aber, so fährt er fort, „ich habe immer sehr viel auf antike, theoretische und philosophische Bildung gehalten und halte daran im wesentlichen fest. Es ist die geistige Freiheit und somit Wurzel und Quelle aller anderen! . . . Geisteswissenschaft und Politik sind durchaus weder Gegensätze noch — im tiefsten Sinne — unabhängig voneinander. Wir Deutsche zumal haben uns nun einmal auf diesem Wege unseren Freiheitsbegriff erzeugt und eben deshalb vielleicht einen zwar noch sehr unlebendigen, aber doch um so tieferen"[106]). Doppelt bedauerlich ist, daß MARX' Antwort auf diesen Brief, wie auf alle anderen, von dem einstigen Zögling LASSALLES und späteren Botschafter des Deutschen Reiches in London, Grafen PAUL HATZFELDT, nicht herausgegeben worden ist, der vielmehr ELEANOR MARX' Anfrage wegen etwaiger in LASSALLES Nachlaß befindlicher Briefe ihres Vaters unbeantwortet gelassen hat![107]). Auf die weitläufige Frage, ob und inwiefern LASSALLE den altjonischen Philosophen richtig gedeutet, inwieweit er Hegelsches hineingetragen, können wir uns nicht einlassen. Es genügt für unseren Zweck, zur Charakterisierung der das ganze Werk durchziehenden Tendenz die beiden Stellen herauszuheben, die auch BERNSTEIN in seiner Erinnerungsschrift von 1904 zitiert. Die eine faßt den theoretischen Gehalt des Buchs in die Worte zusammen: „Es ist eine der tiefsten philosophischen Ideen, die je geäußert worden sind, daß nichts Einzelnes für sich gewußt werden kann, sondern jedes nur in seinem organischen Zusammenhange mit seinem „Woher und Wohin" im natürlichen und geistigen Universum, d. h. im Zusammenhange mit dem Ganzen oder Absoluten wahrhaft begriffen werden kann, daß nur dieses Begreifen Vernunft zu nennen ist." (Bd. II, S. 309). Die andere aber ist ethischen Charakters und lautet: „Wie HERAKLIT den wahren formalen Grundbegriff des Spekulativen überhaupt,

die prozessierende Identität des Gegensatzes, so hat er auch den wahren formalen Grundbegriff des Sittlichen überhaupt produziert. Seine Ethik faßt sich in dem einen Gedanken zusammen, der zugleich der ewige Grundbegriff des Sittlichen selbst ist: „Hingabe an das Allgemeine." (II, S. 430 f.)

*2. Lassalles Hegelianismus.*

Beide Sätze hätte auch Meister HEGEL selbst schreiben können; der letzte Satz aber ist in den (schon von LASSALLE) gesperrten Worten sogar echt kantisch gedacht. Daß freilich LASSALLE selbst den Kritizismus von dieser Seite nicht gekannt hat, daß er vielmehr im wesentlichen Althegelianer geblieben ist, geht u. a. aus einem Vortrag hervor, den er am 29. Januar 1859 in der Berliner ‚Philosophischen Gesellschaft' gehalten hat, und der zwei Jahre später in deren Organ *Der Gedanke* abgedruckt worden ist[108]. Unter den begeisterten Verehrern, die ihm sein ‚Heraklit' in Berlin gewonnen hatte, befand sich auch eine Säule oder, wie ENGELS einmal spottet, „der ewige Jude" der Hegelschen Schule: der außerordentliche Professor (von 1829 bis 1893!) MICHELET, der noch 1870 eine Schrift: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, in die Welt gesandt hat. Dieser lud LASSALLE ein, Mitglied der von ihm geleiteteten ‚Philosophischen Gesellschaft' zu werden. LASSALLE folgte denn auch diesem Rufe und hat an ihren Sitzungen, Vorträgen und spintisierenden Debatten regelmäßigen, ja lebhaften Anteil genommen. Als die Reihe an ihn kam, einen Vortrag zu halten, wählte er zu seinem Thema ein kritisches Referat über ein kurz vorher erschienenes Buch *(Die Wissenschaft der logischen Idee)* des durch seine KANT-Ausgabe bekannten gemäßigten Hegelianers KARL ROSENKRANZ. LASSALLE zieht als entschiedener Verteidiger des Meisters gegen den in einigen Punkten abweichenden Jünger zu Felde. Was uns aber hier am meisten interessiert: er bezeichnet ROSENKRANZ' Aufgeben des Hegelschen Gedankens der Identität von Sein und Denken als einen „Abfall und Rückfall auf einen mit der Kantschen Philosophie zwar nicht identischen, aber ihr analogen Standpunkt." (S. 92.) KANT habe zwar auch schon den Unterschied von Metaphysik und Logik beseitigt, indem er nachwies, daß die angeblichen Kategorien des Seins nur Funktionen des urteilenden Verstandes seien, aber er habe daraus irrigerweise nur den negativen Schluß gezogen, daß deswegen durch sie „das wahrhafte Sein, das Ding an sich" nicht erkannt werden könne. Erst HEGEL habe diese negative Schlußfolgerung KANTS „in ihr positives Resultat münden" lassen, wonach „die Formen und Gesetze des subjektiven Denkens die eigenen immanenten und konstitutiven Gesetze des objektiven Seins seien" (ebd.). Gerade das also, was wir heute als Vorzug betrachten würden, die einheitliche Ableitung aus einem Prinzip,

wird an ROSENKRANZ als „Neokantianismus“ (S. 94) getadelt, während umgekehrt das, was wir heute als scholastisch empfinden, die dualistische Zerspaltung in Denken und Sein, die dann künstlich wieder identifiziert werden, als höchstes architektonisches Kunstwerk gepriesen und der arme ROSENKRANZ beschuldigt wird, das „innerste und absolute Gesetz der Hegelphilosophie aufgegeben“ (S. 95) zu haben. Mag sein, daß der Redner, durch sein Milieu beeinflußt, noch stärker als sonst den „Triumph“ der Hegelschen Idee, die „diamantene Unzerbrechlichkeit ihrer Form“ (S. 96) nachweisen zu müssen glaubte: in den Geist der kantischen Methode ist er jedenfalls nicht tiefer eingedrungen, wie er denn nicht einmal deren Termini (vgl. S. 94: die „Regulative der erkennenden Vernunft“!) völlig beherrscht. Noch weniger hat natürlich der Rosenkranzsche „Neokantianismus“ mit dem heutigen Neukantianismus zu tun. Auf den in dem Vortrag zum Ausdruck kommenden Standpunkt des Redners aber trifft der Satz MEHRINGS zu: „Streng genommen, ist LASSALLE nicht einmal Jung-, sondern immer Althegelianer gewesen, mit allem gläubigen Vertrauen auf den spekulativen Begriff als die treibende Kraft der Weltgeschichte“. So erklärt er z. B. von den die französische Revolution durchführenden Klassen: soweit sie dies unbewußt getan, seien sie „nur ein Mittel für den unendlichen Zweck der sich auf sich selbst beziehenden Idee“ gewesen. „Diejenigen dagegen, die vielmehr sich selbst bewußt sind, um Mittel für die Idee zu sein und dieser Ausführung geben zu wollen, befinden sich in Zwecktätigkeit, wie sie auf der Stufe der Idee wieder erscheint, in der Tätigkeit der Idee des Guten. Eben weil sie für sich selbst nur als Mittel für die Ideen sind, kann ihr Pathos gerade als Selbstzweck der Idee bezeichnet werden.“ Das ist durchaus HEGEL, in Inhalt und Ausdruck!

So ist im Gegensatz zu MARX, der sich verhältnismäßig früh vom Hegelianismus sachlich freigemacht und nur dessen philosophische Sprache zum Teil noch länger beibehalten hat, LASSALLE in gewissem Sinne bis zuletzt Hegelianer geblieben, der sich wohl hier und da als MARXS Schüler bekannte, dem aber doch der philosophische Idealismus im Blute stak. Insbesondere auch auf dem politischen Gebiete. Ihm ist sein Lebtag der Staat nach Hegelscher Anschauung als die Verkörperung der sittlichen Idee erschienen, im Gegensatz zu dem verachteten „Nachtwächterstaat“ der Liberalen. Dann aber ließ ihn auch sein stark ausgeprägter Individualismus in der materialistischen Geschichtsauffassung nie ganz heimisch werden. Höchst bezeichnend für diese seine Stellung ist eine Stelle aus seiner Korrespondenz mit MARX und ENGELS über die tragische Idee seines 1859 vollendeten Dramas ‚Sickingen‘, über deren „formelles“, d. h. Hegelsches Prinzip ein besonderer, unter den engeren Freunden zirkulierender kleiner Aufsatz LASSALLES handelte[109]). In seiner

dreißig Druckseiten füllenden Antwort[110]) auf die vom Standpunkt des historischen Materialismus aus gemachten Einwände der beiden Freunde, schreibt er an der für uns wichtigsten Stelle: „Geht man von der Hegelschen[111]) konstruktiven Geschichtsanschauung aus, der ich ja selbst so wesentlich anhänge, so weiß man sich freilich mit Euch zu antworten, daß in letzter Instanz der Untergang doch notwendig eingetreten wäre und eintreten mußte, weil Sickingen, wie Ihr sagt, ein au fond reaktionäres Interesse vertrat, und daß er dies wieder notwendig mußte, weil ihm Zeitgeist und Klasse das konsequente Einnehmen einer anderen Stellung unmöglich machte". Dann aber fährt er fort: „Aber diese kritisch-philosophische Geschichtsanschauung, in der sich eherne Notwendigkeit an Notwendigkeit knüpft, und die eben deshalb auslöschend über die Wirksamkeit individueller Entschlüsse und Handlungen hinwegfährt, ist eben darum kein Boden, weder für das praktische revolutionäre Handeln, noch für die vorgestellte dramatische Aktion. Für beide Elemente ist vielmehr die Voraussetzung von der umgestaltenden und entscheidenden Wirksamkeit individuellen Entschließens und Handelns der unerläßliche Boden . ."

### 3. *Die beiden Aufsätze über Fichte.*

Die Verbindung von philosophischem Idealismus und mächtigem Persönlichkeitsgefühl, die sich in diesen Worten ausdrückt, war es auch, die Männer wie Ulrich von Hutten, Lessing, Fichte zu Lassalles Lieblingshelden machte, von deren jedem er ein Stück in sich selber trug. Damit kommen wir zu seinem philosophischen Verhältnis zu Fichte, zu der Frage: Ist Lassalle etwa mehr Fichteaner als Hegelianer gewesen? Sie ist nicht mit zwei Worten zu beantworten[112]).

Lassalle hat sich bei zwei verschiedenen Gelegenheiten ausführlicher über Fichte ausgelassen: einmal 1860, in einem in Briefform gehaltenen Aufsatz für Walesrodes *Demokratische Studien* über: ‚Fichtes politisches Vermächtnis an die deutsche Gegenwart', und zweitens in einer, im Auftrage der ‚Philosophischen Gesellschaft' und des ‚Wissenschaftlichen Kunstvereins' zu Berlin, zur 100jährigen Jubelfeier von Fichtes Geburt am 19. Mai 1862 gehaltenen Festrede über: ‚Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes'[113]).

Der Aufsatz von 1860 trägt rein politischen und zwar national-politischen Charakter. Er sollte, wie Lassalle gleichzeitig mit seiner Absendung Mitte April an Marx schrieb[114]), „mitten in diesem widrigen Gothaischen Gesumme" den „Eindruck eines Trompetenstoßes" machen und den Liberalen zeigen, „daß

hinter den Bergen auch noch Leute, daß eine republikanische Partei noch lebt". Der Verfasser knüpft zu diesem Zwecke an die, einem größeren Publikum auch heute noch kaum bekannten, politischen Fragmente an, die FICHTE im Frühjahr 1813, zunächst zu seiner eigenen Selbstverständigung, niedergeschrieben hat, und bezeichnet sie als das politische Vermächtnis des Philosophen an das deutsche Volk. Die uns hier allein interessierenden philosophischen Leitgedanken LASSALLES sind folgende: Ein Volk ist nur dann zu vollendeter Wirklichkeit gelangt, wenn es seinen eigenen, gemeinschaftlichen, ursprünglichen Geist (Volksgeist) selbst, seiner bewußt, „heraussetzt" und entwickelt. Ohne solche freie Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung ist es ein Volk von Sklaven (a. a. O. S. 6). Zur eigenen Einsicht und Freiheit, kurz zum Objektiv-Richtigen muß jeder durch die Volkserziehung gezwungen werden (S. 11). Die Deutschen müssen „sich selbst mit Bewußtsein machen" (S. 21). Dann wird „von ihnen aus dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der alten Welt erblicken, ohne Aufopferung der Mehrzahl der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten: für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt" (S. 22).

Philosophischer gehalten als der Aufsatz von 1860 ist die Gedächtnisrede von 1862, die sich, ihrem Titel entsprechend, in ihrem Kern auch wirklich mit der Philosophie und zwar mit der theoretischen Philosophie FICHTES beschäftigt (S. 10—16), der sie eine Skizzierung der Kantischen Grundgedanken vorausschickt (S. 8—10) und einen Ausblick auf SCHELLING-HEGEL folgen läßt (S. 16f.). KANT wird ähnlich, nur jetzt mehr in größerem Zusammenhange, aufgefaßt wie in jenem Vortrag in der Philosophischen Gesellschaft (s. o.). Nicht auf den engen Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften, nicht auf die transzendentale Methode wird Wert gelegt, sondern auf den idealistischen, deutschen „Geist" der kritischen Philosophie. KANT habe die Trennung von Metaphysik und Logik, von objektivem Sein und subjektivem Denken aufgehoben, aber nur, indem er das erstere in das letztere auflöste. So habe er die ganze gegenständliche Welt in Trümmer geschlagen, entgöttert. Aber der deutsche Geist habe sie in, an und aus seinem Busen wieder aufgebaut: in — FICHTE! Habe der Kritizismus die objektive Welt — wie LASSALLE irrtümlich meint — zur „bloßen . . . vom subjektiven Bewußtsein vorgespiegelten Erscheinung herabgesetzt" (s. o.), so habe FICHTE sie aus dem reinen Denken, als dem positiv erzeugenden Mutterschoß, wieder erstehen lassen (S. 11), sodaß „das Ding an sich, welches bei KANT dem Bewußtsein unergreifbar gegenüberstand, jetzt bei FICHTE in das Ich selbst hineingefallen

ist“ (S. 12). Bei ihm ist das Ich, d. h. das reine Denken „das wahre Ding an sich geworden“ (S. 12); die Kategorien sind nicht mehr Denk-, sondern Daseinsformen (S. 15). Auch in der praktischen Philosophie scheint er sich an FICHTE eng anzuschließen. Die Wissenschaft ist nach diesem nur dazu da, um „zu rechter Zeit das allgemeine Leben und die ganze menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten“. Und so folgt aus FICHTES spekulativer Philosophie „das streng sittliche Prinzip seiner Ethik“: „die Hingebung des Individuums an das reine Ich oder an die Gattung, das Leben in und für die Gattung“ (S. 18). Und weiter auch sein geschichtsphilosophischer Grundsatz: daß die Geschichte „die Entwicklung der menschlichen Gattung zur Freiheit darstelle und realisiere“ (S. 19 f.)[115], und zwar in den jeweiligen „Volksgeistern“ als den notwendigen Trägern und Produzenten bestimmter Entwicklungsstufen (S. 20); womit er dann wieder in Gedankenreihen einmündet, die bereits der Aufsatz von 1860 entwickelt hatte.

### 4. *Das ‚Arbeiterprogramm'.*

Man könnte vielleicht einwenden, wie z. B. MEHRING es getan hat[116], daß LASSALLE, dem Anlaß und übernommenen Auftrag gemäß, in dieser Festrede sich auf dem Boden des philosophischen Idealismus bewegen mußte oder, um im Bilde des Redners selbst zu bleiben, in FICHTES „Tracht und Gewandung einhergehen, seine Farben tragen“ wollte (S. 7). Aber auch bei einer anderen Gelegenheit und vor einem ganz anderen Publikum, nämlich den Maschinenbauern der Oranienburger Vorstadt, sprach er sich um dieselbe Zeit, am 12. April 1862, in seiner berühmten Rede: Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes[117], dem sogenannten *Arbeiterprogramm*, obwohl nur unter gelegentlicher Namensnennung FICHTES, „eines der gewaltigsten Denker aller Völker und Zeiten“ (S. 25), doch in ganz gleichem Sinne aus. Dies „Arbeiterprogramm“, von dem auch ONCKEN (S. 215) die Geschichte der modernen deutschen Arbeiterbewegung datiert, ist deswegen für das Grundproblem unseres Buches von besonderer Bedeutung, weil hier mit der ökonomisch-historischen Begründung des Sozialismus oder doch des proletarischen Klassenkampfes, die der erste Teil gibt, im zweiten zugleich eine ethische Begründung sich verbindet. Nachdem der Redner in den ersten zwei Dritteln eine, allerdings seiner noch unvorbereiteten Zuhörerschaft gegenüber in gemilderte Formen gekleidete und seiner ganzen geistigen Eigenart gemäß selbständig durchdachte und formulierte, Auslegung des Kommunistischen Manifestes[118] gegeben, weist er im zweiten Teile die sittliche Berechtigung des neuen Prinzips nach. Er will, wie er ausdrücklich erklärt (S. 23), das „Prinzip des Arbeiterstandes als das

herrschende Prinzip der Gesellschaft" „in bezug auf seinen sittlichen Inhalt und auf die politische Auffassung des Staatszwecks, die ihm innewohnt", betrachten. „Der vierte Stand, in dessen Herzfalten kein Keim einer neuen Bevorrechtung mehr enthalten ist, ist eben deshalb gleichbedeutend mit dem ganzen Menschengeschlecht. Seine Sache ist daher in Wahrheit die Sache der gesamten Menschheit, Seine [so!] Freiheit ist die Freiheit der Menschheit selbst, Seine Herrschaft ist die Herrschaft aller" (ebd.). Sein Klasseninteresse fällt der Richtung nach „durchaus zusammen mit der Entwicklung des gesamten Volkes, mit dem Siege der Idee, mit den Fortschritten der Kultur, mit dem Lebensprinzip der Geschichte selbst, welche" — wie wir oben sahen, ein Fichtescher Gedanke — „nichts anderes als die Entwicklung der Freiheit ist" (S. 27). Seine Herrschaft muß daher auch „über den Staat eine Blüte der Sittlichkeit, der Kultur und Wissenschaft herbeiführen, wie sie in der Geschichte noch nicht dagewesen". Und so habe er denn auch eine ganz andere Auffassung von dem sittlichen Zweck des Staates als die Bourgeoisie. Im Gegensatz zu deren „Nachtwächteridee" vom Staate, wonach dieser bloß die persönliche Freiheit und das Eigentum des einzelnen zu schützen habe, sei die „sittliche Idee des Arbeiterstandes", daß in einem „sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die Gemeinsamkeit und die Gegenseitigkeit in der Entwicklung" (S. 27f.). Der Zweck des Staates, als „Einheit der Individuen in einem sittlichen Ganzen" (S. 28), ist vielmehr der, „das menschliche Wesen zur Entfaltung und fortschreitenden Entwicklung zu bringen, mit anderen Worten die menschliche Bestimmung — d. h. die Kultur, deren das Menschengeschlecht fähig ist — zum wirklichen Dasein zu gestalten"; „er ist" — wie es nun zum dritten Male heißt — „die Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechts zur Freiheit". „Das ist die eigentlich sittliche Natur des Staates, meine Herren, seine wahre und höhere Aufgabe" (S. 29). Mit dem „hohen sittlichen Ernst" des Gedankens, daß er selbst, der Arbeiterstand, seine Idee zur leitenden Idee der ganzen Gesellschaft zu machen berufen sei, müsse er sich durchdringen, damit er der „Fels" sei, „auf dem die Kirche der Gegenwart gebaut werden soll"! (S. 30).

Kein Zweifel, daß dieser sittliche Idealismus, diese leidenschaftliche Glut des Denkens und Wollens dem ethisch-politischen Pathos des stürmischen FICHTE weit verwandter ist als der quietistischen, rein logischen Betrachtungsweise HEGELS, demzufolge die Philosophie nicht zum Handeln, sondern nur zum Begreifen „dessen, was ist" berufen ist, HEGELS, nach dessen bekanntem Ausspruch „die Eule der Minerva erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnt". Insofern ist LASSALLE Geist von Fichteschem Geist. Gleichwohl bleibt er, theoretisch genommen, im letzten Grunde

doch Hegelianer. Schon der FICHTE-Aufsatz von 1860 hatte auch auf das politische Leben das Hegelsche Gesetz der „Einheit von Gegensätzen“, das Gesetz des „geistigen Chemismus“ — dessen Sinn der Vortrag in der Philosophischen Gesellschaft (s. oben) näher ausführte — angewandt (a. a. O. S. 18f.). Deutlicher aber hatte dann die Gedächtnisrede von 1862 in ihrem philosophie-historischen Teil zu zeigen gesucht, wie FICHTES Standpunkt sich mit „immanenter Folgerichtigkeit“ zu demjenigen SCHELLINGs und HEGELs entwickelt habe (S. 17), wie in seiner Kategorienlehre „an sich bereits vollständig die durch das Gesetz des Gegensatzes entwickelnde dialektische Methode HEGELs vorliege“, ja wie man „überhaupt nicht eine Seite der Fichteschen Werke mit tiefem Auge betrachten kann, ohne überall die Keime HEGELs zu gewahren“ (S. 12)[118a]. Und in den Darstellungen seiner Philosophie von 1801 und 1802 habe FICHTE, mit seiner Gleichsetzung von Sein = Denken, Subjekt = Objekt, bereits in dürren Worten das gemeinschaftliche Prinzip der Schelling-Hegelschen Philosophie ausgesprochen: „einer Philosophie, in welcher sich jetzt auch noch die letzte dualistische Unangemessenheit der Fichteschen Philosophie beseitigt“, indem nämlich an die Stelle des subjektiven Denkens als Ausgangspunkt des Absoluten der Prozeß selber tritt, „welcher sich im Objektiven als seiend setzt und im Subjekt zum Bewußtsein seiner von sich selbst, zum Für sich sein gelangt“ (S. 16). Wie trägt in solchen Sätzen doch nicht bloß der Sinn, sondern auch die sonst so volltönende, spiegelklare und hinreißende Sprache des Redners nicht etwa Fichtesches, sondern abstraktestes Hegelsches Gewand! Und nicht zu vergessen ist schließlich, daß auch in HEGELs System die Weltgeschichte „nichts als die Entwicklung der Freiheit ist“.

### 5. *Das System der erworbenen Rechte: a) Philosophische Grundtendenz.*

Vor allem aber kommt für die Fixierung von LASSALLEs philosophischem Standpunkt doch mehr als diese Gelegenheitsaufsätze und -reden, die, so bedeutsam sie an sich sind, bis zu einem gewissen Grade dennoch jedesmal, und zwar zum Teil absichtlich, durch das Milieu, für das sie geschrieben bezw. gesprochen wurden, bestimmt erscheinen, sein philosophisches Hauptwerk in Betracht, das wir bisher noch nicht genannt haben: das System der erworbenen Rechte (Berlin 1861). Es liegt uns selbstverständlich fern, an die rechtsphilosophischen oder gar juristischen Einzelausführungen des zweibändigen Werkes irgendwie heranzutreten. Vielmehr kommt es uns nur darauf an festzustellen, welchen philosophischen Standpunkt der Verfasser in ihm nach seinen eigenen Erklärungen einnimmt, wie er sich insbesondere zu HEGEL stellt. Schon die Vorrede gibt darüber hinreichenden Aufschluß. HEGELs Rechtsphilosophie, so führt LASSALLE hier aus, hat nur den all-

gemeinen Plan, die „logische Disposition“ zu einer wirklichen Philosophie des Rechts gegeben. Diese letztere ist von den Schülern HEGELs bisher nicht in Angriff genommen worden. „Man begnügte sich, die Hegelsche Rechtsphilosophie mit Abänderung, Verschiebung und in der Regel Verschlechterung irgend eines Titelchens und Pünktchens zu wiederholen“. Dagegen hielt man sich von der „groben Erde des realen Rechtsstoffes“ möglichst fern, geschweige denn daß man „die positive Rechtswissenschaft selbst von philosophischen Gedanken aus entwickelt und erzeugt“ hätte (S. 7). Auf allen Gebieten, ausgenommen die Theologie und etwa noch die Ästhetik, empfanden die Hegelianer eine Art *horror pleni,* ein Grauen vor der unnahbaren Fülle der positiven Wissenschaften (S. 8). HEGEL selbst, der immer auf Vertiefung in die empirischen Wissenschaften drang, ist daran nicht schuld; aber die Diadochen haben sein Universalreich verfallen lassen. So klaffen Rechtsphilosophie (Naturrecht) und positives Recht noch immer weit auseinander (S. 9); weniger durch Schuld der Empiriker, der positiven Juristen und Rechtshistoriker, als der Philosophen, die, anstatt die Rinnen und Furchen des empirischen Feldes zu beackern, dasselbe nur „durch ein flüchtig von oben herabgeworfenes bengalisches Feuerwerk beleuchten wollten“ (S. 10). Sie würden sonst gesehen haben — und nun kommt der neue Grundgedanke von LASSALLEs Werk erst zum Ausdruck — daß „mit den abstrakt-allgemeinen Kategorien von Eigentum, Erbrecht, Vertrag, Familie usw. überhaupt nichts getan ist, daß der römische Eigentumsbegriff ein anderer ist als der germanische . . .“; kurz: „daß die Rechtsphilosophie, als in das Reich des historischen Geistes gehörend, es nicht mit logisch-ewigen Kategorien zu tun hat, sondern daß die Rechtsinstitute nur die Realisationen historischer Geistesbegriffe, nur der Ausdruck des geistigen Inhalts der verschiedenen historischen Volksgeister und Zeitperioden, und daher nur als solche zu begreifen sind“ (S. 11).

In diesem Satz konzentriert sich das, was LASSALLE an philosophisch Neuem will. Und es ist keine Frage, daß damit, um mit ihm selbst zu reden, „jene Hegelsche Disposition selbst wie der gesamte Bau und die Architektonik der Hegelschen Rechtsphilosophie vollständig aufgegeben werden muß, und nichts von der Hegelschen Philosophie bewahrt werden kann als ihre Grundprinzipien und ihre Methode“. Es klingt ganz, als hörten wir MARX und ENGELS, wenn es dann weiter heißt: „Das Hegelsche System in der Form, die ihm HEGEL selbst gegeben hat, steht in bezug auf die Geistesphilosophie überhaupt in absoluter Inkongruenz zu den eigenen Prinzipien und der Methode der Hegelschen Philosophie“ (S. 12). Aber die „totale Reformation“ derselben, die er verlangt, ist doch etwas anderes als ihre von MARX vollzogene völlige „Umstülpung“. Sie kann, ja sie muß, meint LASSALLE, „ebenso gut

auch noch als eine Entwicklung der Hegelschen Philosophie selbst qualifiziert werden". Denn „es ist immer dieselbe von HEGEL getragene Fahne, die nur auf einem anderen Wege zum Siege geführt werden soll. Es sind immer die Grundprinzipien und die Methode der Hegelschen Philosophie, die nur gegen HEGEL selbst Recht behalten, gegen die mangelhafte Ausführung, die das zufällige Subjekt in ihm dieser Methode gegeben hat und bei dem ersten Versuch, ein Universalsystem des Gedankens zu entwickeln, noch geben mußte. Es ist somit im Grunde HEGEL, der gegen sich selbst Recht behält" (S. 12f.). Ja, er geht soweit, zu behaupten, daß der „spekulative Begriff (!) noch weitere Gebiete und noch viel intensiver beherrscht, als HEGEL selbst erkannt hatte" (S. 14).

So zeigt sich LASSALLE in seinem „System der erworbenen Rechte" zwar nicht mehr als der Althegelianer im Schulsinne des Wortes, als den er sich in seiner Kritik der Rosenkranzschen Logik gegeben hatte — der beste Beweis dafür ist, daß das Werk in MICHELETs *Gedanken* eine scharf ablehnende Kritik des Herausgebers erfuhr, die LASSALLE als ein „Mißverständnis" abwies, um jedoch fortan der „Philosophischen Gesellschaft" fern zu bleiben —, allein er wandelt doch noch in den Spuren des Meisters. „Mögen andere, soviel sie wollen, hervorheben, daß diese totale Reformation, die wir in bezug auf das Recht nun ebenso sehr wie in bezug auf jede andere Disziplin des historischen Geistes in der Hegelschen Philosophie für nötig halten, eine Negation der Hegelschen Philosophie ist . . ., wir unsererseits werden immer daran festhalten, daß diese Negation zugleich die eigene, aus der Hegelschen Philosophie hervorgegangene und allein konsequente Gestalt derselben ist" (S. 14). Und so soll denn auch das „neue System", das er, „falls die Zeit theoretischer Muße für die Deutschen niemals aufhören sollte", „eines Tages vielleicht zur Darstellung bringen" will, kein System des Materialismus irgendwelcher Art, sondern ein solches „der Philosophie des Geistes" sein (S. 12).

6. *Fortsetzung: b) Verhältnis zum Sozialismus. Verhältnis zu Marx.*

Den Sozialismus berührt näher nur eine, freilich sieben Seiten lange, höchst interessante Anmerkung zu § 7 des ersten Teils (S. 259—266), in der er folgende Gedankenreihe entwickelt: Der kulturhistorische Gang der Rechtsgeschichte bestehe darin, „immer mehr die Eigentumssphäre des Privatindividuums zu beschränken, immer mehr Objekte außerhalb des Privateigentums zu setzen". Am Anfange der Geschichte streckt der Mensch, wie das Kind noch heute, seine Hände nach allem aus. Erst allmählich lernt er Grenzen für seine Privatwillkür kennen. Zuerst wurden derselben die *sacra* entzogen, aber noch lange blieb der Mensch (Kriegsgefangene, Ehefrau, Kinder) Eigentum des anderen Menschen. Später milderte sich die

Sklaverei zur Leibeigenschaft, d. h. das Eigentumsrecht an dem Leben des Menschen zu einem solchen an seiner lebenslänglichen Arbeitskraft; noch später die Leibeigenschaft zur Hörigkeit usw. Aber immer noch ist im ganzen Mittelalter und darüber hinaus — wie im Anschluß an Hegelsche Termini an historischen Beispielen ausführlich dargelegt wird — sowohl der allgemeine (öffentliche) als individuelle (persönliche) als besondere Wille rechtlich Privateigentum eines fremden individuellen Willens. Erst die französische Revolution hebt diese Art Privateigentum rechtlich auf. Übrigens ist, wie LASSALLE bei dieser Gelegenheit bemerkt (S. 263), wahrer Individualismus — „man denke nur z. B. an FICHTE“, fügt er hinzu — „keineswegs identisch mit dem zeitgenössischen Liberalismus, der die politischen und sozialen Rechte, die er fordert, wie das Wahlrecht oder das Recht auf freie Betätigung der Arbeitskraft, „nie für das Individuum“ (schlechtweg), „sondern immer nur für das in besonderer Lage befindliche, so und so viel Steuern zahlende, mit Kapital ausgerüstete usw. Individuum, also immer nur für den Besonderen“ verlangt.

Gegenwärtig nun, fährt LASSALLE fort, stehe Europa besonders vor zwei „sehr interessanten Eigentumsfragen: 1. in politischer Hinsicht: an der Aufhebung dessen, daß der öffentliche Wille einer Nation Eigentum einer Familie — in Deutschland sogar mehrerer Familien — sein könne, womit noch nicht die Monarchie überhaupt aufgehoben sein brauche; 2. in sozialer: „ob heute, wo es kein Eigentum an der unmittelbaren Benutzbarkeit eines andern Menschen mehr gibt, ein solches auf seine mittelbare Ausbeutung existieren solle“, d. h.: „ob die freie Betätigung und Entwicklung der eigenen Arbeitskraft ausschließliches Privateigentum des Besitzers von Arbeitssubstrat und Arbeitsvorschuß (Kapital) sein, und ob folgeweise dem Unternehmer als solchem und abgesehen von der Remuneration seiner etwaigen geistigen Arbeit, ein Eigentum an fremdem Arbeitswert (Kapitalprämie, Kapitalprofit, der sich bildet durch die Differenz zwischen dem Verkaufspreis des Produkts und der Summe der Löhne und Vergütungen sämtlicher, auch geistiger Arbeiten, die in irgendwelcher Weise zum Zustandekommen des Produkts beigetragen haben) zustehen solle“. Diese fortschreitende Verminderung des „Privateigentumsumfanges“ beruhe — und nun erscheint wiederum der alte Fichte-Hegelsche Gedanke — „auf nichts anderem als der positiven Entwicklung der menschlichen Freiheit“ (S. 265), die — wie schon S. 203 nachgewiesen war — im schärfsten Gegensatze zur individuellen Willkür steht, vielmehr mit der Idee des Gemeinzustandes identisch ist. „In immer fortschreitender Steigerung“ bestimme sich jetzt „ein früher als veräußerlich gedachter Teil der menschlichen Freiheit als zur unveräußerlichen Freiheit des Menschen gehörig“ und werde deshalb

„als der sittlichen Idee und dem öffentlichen Rechte entflossen angesehen und durch absolute (zwingende) Gesetze geregelt“. Ganz parallel dieser Bewegung der Rechtsgeschichte laufe „in der ökonomischen Entwicklung die genau entsprechende Tendenz, immer mehr Faktoren der Produktion und resp. die Produkte selbst in immer größerem quantitativen Umfang aus der ökonomischen Sphäre, der Entgeltlichkeit, in diejenige der Unentgeltlichkeit hinüberzuwerfen (durch Reduktion des Verkaufspreises auf den Kostenpreis)“ (S. 265f.).

Versucht LASSALLE hier auch über die formale Rechtslogik hinaus in deren wirtschaftliche Voraussetzungen einzudringen, so bleibt er doch selbst hier auf rechtsphilosophischem, also ideologischem Boden. Es ist daher wohl zu begreifen, daß MARX sich gegenüber dem Werke ziemlich kühl verhielt. Wohl diskutierte er brieflich mit dem Autor ausführlich über Einzelfragen, wie über den mythologischen oder ökonomischen Ursprung des römischen Testaments; aber zum großen Verdruß LASSALLEs hatte er das Werk nicht im Zusammenhange „von Seite zu Seite fortschreitend“, sondern den zweiten Band (Spezialbehandlung des römischen Erbrechts) vor dem ersten gelesen, wodurch, wie der Autor nicht mit Unrecht klagte, „die systematische Idee des Ganzen verloren gehe“ [119]). Aus einem zweiten Briefe LASSALLES ergibt sich, daß MARX zwar den zweiten Band „mit großem Genuß“ gelesen zu haben bekannte, aber vom ersten — der doch gerade das Wichtigste, die allgemeine Theorie, enthielt und nach LASSALLEs Meinung für MARX gerade „von besonderem Interesse“ sein mußte, dessen §§ 7 und 10 sogar, wie er schrieb, „keinem Menschen näher liegen als Dir“! — kühl erklärt hatte, daß er ihm „ferner liege“. Eine Kühle, die wohl mit einfacher Ablehnung identisch war, besonders wenn wir damit das noch 1886 gefällte Urteil von ENGELS vergleichen: „LASSALLE, als gläubiger Althegelianer, leitet die römischen Rechtsbestimmungen ab, nicht aus den gesellschaftlichen Verhältnissen der Römer, sondern aus dem ‚spekulativen Begriff‘ des Willens, und kommt dabei zu jener total ungeschichtlichen Behauptung“ (sc. von der Entstehung des römischen Testaments aus dem Ahnenkultus) [120]). Die Mißverständnisse oder richtiger gesagt der Zwiespalt zwischen MARX-ENGELS auf der einen, LASSALLE auf der anderen Seite, der sich dann durch des letzteren ökonomische Hauptschrift sowie durch die Art seiner praktischen Agitation noch vertiefen sollte und zu jener bekannten scharfen Ablehnung im Vorwort zum *Kapital* (S. 4 Anm.) führte, lief, wie MEHRING richtig bemerkt, im letzten Grunde auf den tiefsten Unterschied hinaus, der zwischen den Theorien von LASSALLE und MARX überhaupt bestand: den Unterschied zwischen rechtsphilosophischer und ökonomisch-materialistischer Auffassung. Auch aus der von MARX in seiner *Kritik der politischen Ökonomie* entwickelten Werttheorie

„nahm er nur das, was seiner rechtsphilosophischen Weltanschauung zusagte . . . Auf dem neuen Weg, den MARX gebahnt hatte, ging LASSALLE eine Strecke mit, um diesen Weg dann durch seine moralisch-rechtliche Auffassung der Werttheorie wieder zu versperren“[121]).

Ob er bei längerem Leben zu einer einheitlichen Philosophie des Sozialismus gekommen wäre? Wer weiß es! Jedenfalls sollte es, trotzdem er wichtige Elemente des historischen Materialismus in sich aufgenommen, nach seiner eigenen Ansicht, wie wir sahen, eine idealistische Philosophie, eine Philosophie „des Geistes“ sein. So, wie sie uns heute vorliegt, zeigt sie dasselbe zwiespältige Gesicht, das auch für die sozialistische Philosophie der Gegenwart in gewisser Hinsicht noch immer charakteristisch ist. Auf der einen, vor allem der praktisch-agitatorischen, Seite an FICHTE orientiert, das Sollen, das Ideal, die sittliche Aufgabe, die Hingabe an das Allgemeine predigend: auf der anderen doch wieder in HEGELscher Denkweise befangen, mit ihr zwar die Fruchtbarkeit des entwicklungsgeschichtlichen Gedankens teilend, aber wie sie auch das Sollen mit dem Sein vermischend, das ethische Ideal zugunsten der logischen Kategorie und der dialektischen Bewegung des reinen Begriffs depossedierend[122]).

Bald genug sollte die Zeit „theoretischer Muße“ für LASSALLE aufhören. Es folgte die kurze Zeit seiner folgenreichen praktischen Agitation und sein tragischer schneller Tod. Andere Vertreter des Sozialismus sollten die philosophische Fahne von neuem aufpflanzen.

## II. Josef Dietzgen.

Daß LASSALLEs Sozialismus mit einer in der Hauptsache idealistischen Philosophie verbunden war, werden auch meine Gegner nicht bestreiten können. Aber sie werden mir einwenden, daß diese Tatsache nichts für die Möglichkeit der Verbindung von marxistischer Geschichtsauffassung und erkenntniskritischer Ethik beweist, die ich behaupte: da LASSALLE, abgesehen davon, daß er eben kein erkenntniskritischer, sondern ein ethischer Idealist schlechthin war, nicht direkt als Anhänger des historischen Materialismus bezeichnet werden könne. Besser und deutlicher läßt sich jedenfalls unser Satz an einem anderen Sozialisten demonstrieren, den kein noch so strenger Marxist als einen von bürgerlichen Ideen Infizierten, von der materialistischen Geschichtsauffassung Abgefallenen wird bezeichnen wollen. Wir meinen den in unseren Universitätskreisen unverdienterweise noch fast gar nicht bekannten[123]) rheinischen Lohgerber JOSEF DIETZGEN (geboren 1828 unweit Siegburg, gestorben 1888 in Chikago). MARX selbst hat ihn nicht bloß im Nachwort zur 2. Auflage seines *Kapital* (S. 817 f.) sowie in Briefen an seinen Freund KUGELMANN[124]) lobend erwähnt, sondern auch auf dem Haager

Kongreß der Internationale (1872) den versammelten Arbeiterdelegierten mit den Worten vorgestellt: „Da ist unser Philosoph[125]). Und ENGELS rühmte von ihm: „Diese materialistische Dialektik, die seit Jahren, unser bestes Arbeitsmittel und unsere schärfste Waffe war, wurde merkwürdigerweise nicht nur von uns, sondern außerdem noch, unabhängig von uns und selbst von HEGEL, wieder entdeckt von einem deutschen Arbeiter, JOSEF DIETZGEN“[126]). Der neueste Herausgeber seiner Hauptschrift, der streng marxistisch gesinnte Holländer ANTON PANNEKOEK erklärt am Schlusse seiner Einleitung zu DIETZGENS *Wesen der menschlichen Kopfarbeit:* „Darum ist das gründliche Studium von DIETZGENs philosophischen Schriften ein wichtiges und notwendiges Hilfsmittel, um die grundlegenden Werke von MARX und ENGELS zu verstehen“[127]). KAUTSKY endlich erklärte noch 1906 seinen philosophischen Standpunkt dahin: „Ich fuße dabei auf jener materialistischen Philosophie, wie sie einerseits MARX und ENGELS, und in anderer Weise, aber in gleichem Sinne JOSEF DIETZGEN begründet haben“[128]). An dem Marxismus DIETZGENs ist also, nach so kompetenten Erklärungen, nicht zu rütteln.

Wie stellt sich nun dieser historische Materialist zu Erkenntnistheorie und Ethik? Über den ersten Punkt geben uns in erster Linie seine erst ein Jahr vor seinem Tode erschienenen *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*[129]) Aufschluß; über den zweiten namentlich sein Erstlings- und Hauptwerk: *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* mit dem Nebentitel: *eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft*[130]).

### 1. *Dietzgens erkenntnistheoretischer Standpunkt.*

DIETZGEN hat, wie er selbst in seinem ersten Briefe an MARX[131]) erzählt, „von früh an“ nach einer „systematischen Weltanschauung“ gestrebt; dabei wohl den Einfluß L. FEUERBACHs erfahren, vieles jedoch „eigener Arbeit“ verdankt. Niemals aber brachte ihm nach seinem Eingeständnis in eben diesem Briefe irgend ein Buch „so viel neue positive Erkenntnis und Belehrung“ als MARX’ Schrift von 1859[132]). Vielleicht ist es dem Umstande, daß er den Weg zum Sozialismus nicht, wie MARX;, ENGELS und LASSALLE, über HEGEL nahm, zuzuschreiben, daß er von Anfang an den erkenntnistheoretischen Problemen näher stand. „Das Fundament aller Wissenschaft besteht in der Erkenntnis des Denkprozesses.“ „Denken“ aber heißt: „aus dem sinnlich Gegebenen, aus dem Besonderen das Allgemeine entwickeln.“ So sagt er in dem nämlichen Briefe. Und so findet er denn auch in den Marxschen Schriften — 1867 war der mit Begeisterung von ihm aufgenommene erste Band des *Kapital* hinzugekommen — als Grundgedanken bezeichnenderweise die Tendenz,

„die bisher blinde Naturmacht des gesellschaftlichen Produktionsprozesses dem menschlichen Bewußtsein zu unterordnen".

Dementsprechend nimmt er denn auch eine unbefangenere Stellung zu KANT ein, den er nicht von vornherein durch die Hegelsche Brille betrachtet. Das geht nach der erkenntnistheoretischen Seite hin am deutlichsten aus den oben erwähnten *Streifzügen* hervor, einer Serie von fünf Aufsätzen verschiedenen Titels, die 1887 als XVIII. Heft der *Sozialdemokratischen Bibliothek* erschienen sind. Auch hier macht er das persönliche Geständnis: „Alles, was ich mein Lebenlang gelesen und studiert, geschah mit Bezug auf den einen Punkt, den zu erschließen mir am Herzen und im Kopf lag: wie erlangst Du positive, zweifellose Erkenntnis, d. h. einen Maßstab zur Beurteilung dessen, was wahr und recht ist?" (S. 13). Und im Vorwort ruft er seinen Lesern zu: „Wer ein rechter Sozialdemokrat werden will, muß seine Denkweise verbessern." Diese „Verbesserung der menschlichen Denkweise ist, wie jede andere Verbesserung, ein unbegrenztes Problem, dessen vollkommene Lösung unerreicht bleiben muß, was uns aber keineswegs abhalten halten darf, weiter zu streben." (S. 4.) Den Weg zu ihr bildet einmal die Vermehrung unserer Spezialkenntnisse, dann aber auch die Vertiefung in die Frage, „wie das Instrument in unserem Kopfe beschaffen ist", d. h. in die Erkenntnistheorie (S. 3). „Namentlich seit KANT hat die Philosophie angefangen, sich bewußt zu werden, daß ihr altes" — metaphysisches — „Streben mehr oder minder eine jugendliche Schwärmerei gewesen"; sie hat sich daher „langsam modernisiert und ist Erkenntniskritik geworden" (S. 5). „Gleichsam hinter ihrem Rücken ist die Spezialität einer bescheidenen Erkenntnistheorie aus der metaphysischen Weltweisheit erwachsen" (S. 6). Ein höherer Geist aber als der menschliche (S. 10), als der von der allmächtigen Natur geschaffene Verstand (S. 11) ist nicht möglich. Daher dringt — das ist das Thema des ersten Aufsatzes — der „erschaffene Geist" im Gegensatz zu dem bekannten Haller'schen Spruche, wohl bis „ins Innere der Natur"[133]).

Im zweiten Aufsatz, der von ‚der absoluten Wahrheit und ihren natürlichen Erscheinungen' handelt, ist allerdings der Ausgangspunkt ein spinozistischer: „Das Universum ist identisch mit der Natur, mit dem Weltall und der absoluten Wahrheit . . . Es gibt nur ein Sein und alle Formen sind Modi, Arten oder relative Wahrheiten der einen Generalwahrheit, die absolut, zu allen Zeiten, an allen Orten ewig und unendlich ist" (S. 14). Aber bald wendet er sich doch von diesen ganz dogmatisch-metaphysisch klingenden Sätzen zu bescheidenerer erkenntnistheoretischer Betrachtung zurück: „Die Natur selbst, die absolute Wahrheit, läßt sich nicht direkt erkennen, sondern nur mittels ihrer Erscheinungen", nur „relativ", indem „jede Erscheinung ein Teil desjenigen ist, das — mit KANT zu reden —

über alle Erfahrung hinausreicht“ (S. 15). Hier hat also unser Autor ganz dasselbe im Auge, was von PLECHANOW und anderen Marxisten so heftig bestritten worden ist, nämlich das berüchtigte ‚Ding an sich‘, in der einzigen Auffassung, die ihm von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus vernünftigerweise gegeben werden kann und denn auch von den sogenannten „Neukantianern“ gegeben wird, dem des Grenzbegriffs. DIETZGEN bringt dafür das hübsche Beispiel: „Im Sinne der ihres Wesens sich bewußten Erkenntnis ist jedes Partikelchen, sei es vom Staube genommen oder von Stein oder Holz, ein Unauskenntliches, d. h. jedes Partikelchen ist ein unerschöpfliches Material für das menschliche Erkenntnisvermögen, mithin etwas über die Erfahrung Hinausreichendes“ (S. 16). Und zwar ist das Bewußtsein von der „unendlichen, absoluten Wahrheit“ (S. 15), von der „Anfang- und Endlosigkeit der physischen Welt“ ein „angeborenes“, welches „a priori vorhanden und aller Erfahrung vorausgeht“, wenn es auch natürlich anfangs nur als Keim vorhanden und sich durch die Erfahrung erst zu dem herausgebildet hat, was es gegenwärtig ist (S. 16). Alles Sätze, die ganz im Sinne, zum Teil sogar mit den Worten KANTs formuliert sind! Mit Recht wendet sich dann DIETZGEN in Verteidigung dieser Position gegen die „ungesunde Mystik“, die aus dem erscheinenden Ding und dem Ding an sich zwei „toto coelo verschiedene“ Kategorien, aus unserem Erkenntnisvermögen ein bloßes „Surrogat“ der Wahrheit macht (S. 16) und so in unfruchtbarem Skeptizismus endigt. Andererseits wendet er sich jetzt auch gegen SPINOZAs Begriff der absoluten Ausdehnung und namentlich des absoluten Denkens, über den „unsere heutige Wissenschaft vom Denken an Klarheit und Bestimmtheit weit hinausgeht“ (S. 17). Vielmehr gibt er „KANT, der sich mit der Kritik unseres erkennenden Geistesvermögens beschäftigte,“ recht, welcher „ausfand, daß der Mensch die überschwängliche (absolute) Wahrheit nicht erkennen kann“; wozu er ganz richtig im Sinne KANTs und GOETHEs (s. oben)[134]), hinzusetzt: „Wenn er aber seines Vermögens sich manierlich bedient, wenn er es in der relativen Weise benutzt, wie man in allen Verhältnissen relativ verfahren muß, so ist ihm alles offen und nichts verschlossen“ (S. 18).

Die dritte Abhandlung, *Materialismus contra Materialismus* überschrieben, setzt den neueren, noch „wenig verstandenen“, „speziell deutschen, oder wenn man will, sozialdemokratischen Materialismus“, der „die theoretische unterste — Grundlage der deutschen Sozialdemokratie bildet“, dem alten, metaphysischen, ausschließlich mechanischen des 18. Jahrhunderts entgegen (S. 20). Der Idealismus ist zwar (vgl. den ersten Aufsatz) auch schon durch KANT, der in seinen Prolegomenen Metaphysik als Wissenschaft für unmöglich erklärt hat, immer nüchterner geworden und hat seine metaphysische Schwärmerei und Verkehrtheit allmählich überwunden,

sodaß der moderne dialektische Materialismus als ein Produkt der philosophischen Entwicklung bezeichnet werden kann (S. 21). Beide, die Idealisten wie die Materialisten alter Observanz, sind Schwärmer und Metaphysiker (S. 22); der mechanische Materialismus wird sogar eine „alte, bornierte Denkweise" genannt, insofern er die Materie zur Substanz oder Hauptsache (S. 22), zum Träger aller anderen Eigenschaften machen (S. 23), dem Stoff den Vorzug vor der Kraft geben will (S. 24). Der neue, „durch die Schule der deutschen Idealisten gewitzigte", sozialistische Materialismus dagegen „versteht unter ‚Materie' nicht nur das Wäg- und Tastbare, sondern das ganze reale Sein" (S. 25); ihm ist die geistige Funktion ebenso viel und ebenso wenig ein ‚selbständiges Ding' als die tastbare Hirnmasse" (S. 26). Er hat einen zusammenhängenden Begriff von Materie und Geist, und sieht die materielle Arbeit und die Magenfrage „nur insofern als die Unterlage, die Voraussetzung und den Grund aller geistigen Entwicklung an, als das Tierische der Zeit nach früher ist als das Menschliche". Er unterschätzt den Menschengeist nicht gleich den Materialisten alter Schule, und er überschätzt ihn auch nicht gleich den deutschen Idealisten, sondern „sieht den Mechanismus wie die Philosophie mit kritisch-dialektischem Auge an, als Zusammenhänge des untrennbaren Weltprozesses und -progresses". Er „zeichnet sich aus durch seine spezifizierte Bekanntschaft mit der gemeinschaftlichen Natur des Geistes und der Materie" (S. 30); für ihn ist der ‚Geist' nur ein Sammelnamen für die geistigen, die ‚Materie' für die Naturerscheinungen (S. 32).

„An einer gewissen Vermittlung des Natürlichen und Geistigen erfolgreich gearbeitet zu haben, ist" — wie sodann der vierte, *Darwin und Hegel* gewidmete Aufsatz dartun will — „das gemeinschaftliche Verdienst DARWINs und HEGELS" (33). „Der eine suchte nach der Entstehung der Arten, der andere nach dem menschlichen Denkprozeß. Das Resultat beider ist die Entwicklungslehre" (S. 35). HEGEL aber wird illustriert durch — KANT, und beide illustrieren DARWIN. KANT „betrachtet die Vernunft, wie sie sich benimmt bei tätiger Ausführung anderer Wissenschaften" und beschränkt sie ‚hundertmal' auf die Erfahrung. Diese „Kantsche Entdeckung von der Erfahrungsbeschränktheit menschlicher Vernunft war zugleich philosophische Naturwissenschaft und naturwissenschaftliche Philosophie" (S. 36). HEGEL und DARWIN haben dann gezeigt, „daß die Welt nicht aus ewigen Klassen zusammengesetzt, sondern eine flüssige Einheit ist, das leibhaftige Absolute, das sich ewig entwickelt und nur vom Menschengeist zum Zweck der begrifflichen Ausbildung klassifiziert wird" (S. 37). Der zweite Abschnitt der Abhandlung beschäftigt sich zunächst mit HAECKEL, dem er mit richtigem Blick zwar alles naturwissenschaftliche Verdienst zuerkennt,

aber vorwirft „nicht (!) monistisch zu denken" und, weil er mit den gesamten modernen Naturforschern „die dritthalbtausendjährige Entwicklung der Philosophie vernachlässige" (S. 38; vgl. ebenso ENGELS oben S. 69), „in der Metaphysik herumzustolpern" (S. 40). Dann wendet er sich wieder erkenntnistheoretischen Fragen und der Auseinandersetzung mit dem kritischen Philosophen zu. Die neuere Philosophie strebt vor allem nach „Gewißheit über die Methode, wie man forschen muß, um zur wissenschaftlichen Wahrheit, die mit Gewißheit identisch ist, vorzudringen .... Das Metaphysikum, das Unbegreifliche, das Geheimnis soll und muß aus der Wissenschaft hinaus und die Gewißheit, die zweifellose, dafür erworben werden .... Die Philosophen entwickeln sich mächtig, und die Naturforscher leisten ihnen mächtige Hilfe" (S. 44). Da kommt der „große" KANT, der „Alte von Königsberg" und sagt: „Darüber (über ‚Gott, Freiheit und Unsterblichkeit') habt Ihr lange genug hin und her geredet. Deshalb will ich untersuchen, ob daran auch etwas zu wissen möglich ist". Er tut seine Kopernikus-Tat und will ergründen, ob man mit der „Lampe" des Denkvermögens „auch die große Seeschlange beleuchten könne, welche seit christlicher Zeit den Namen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit führt, bei den Weltweisen des Altertums jedoch unter der Bezeichnung des Wahren, Guten und Schönen figurierte" (S. 44 f.). So hat sich „die Frage nach der Seeschlange unter der Hand des Philosophen KANT in die wissenschaftlich nüchterne Frage verwandelt, was für ein Ding der Menschengeist, was für eine Lampe derselbe ist, und was damit beleuchtet werden kann." Soweit „hat der KOPERNIKUS von Königsberg die Bahn geebnet". Aber „ihm und seinen Nachfolgern sitzt doch die böse Metaphysik, der Glaube an eine höhere Wahrheit als die natürliche, noch immer im Gemüte". Hinter den Erscheinungen muß etwas sitzen, was erscheint (ähnlich hatte übrigens DIETZGEN im ersten Aufsatz selbst argumentiert); kurz „KANT bugsierte die Metaphysik wenigstens formell aus der Wissenschaft hinaus und — ließ sie im Glauben stecken" (S. 46). Er „hinterließ seinen Erben die übermäßig demütige Meinung, das Erkenntnislämpchen seines Geschlechts sei zu klein, um das große Wundertier zu beleuchten."

An diesen letzten Gedanken knüpft der fünfte und letzte *Streifzug* DIETZGENS, betitelt: *Das Licht der Erkenntnis,* an. Er ist deshalb für uns von besonderem Interesse, weil er sich hauptsächlich gegen die Erkenntnistheorie F. A. LANGES und ähnlich denkender Zeitgenossen (z. B. DUBOIS-REYMONDS) wendet, die sich mit dem Lichte der Naturwissenschaft nicht zufrieden gäben, sondern daneben ein „metaphysisches Bedürfnis" anerkännten und sich darum unablässig bemühten darzutun, „daß alles naturwissenschaftliche Erklären und Erkennen, wie fruchtbar auch in den einzelnen Disziplinen, doch im großen und ganzen unzureichend ist" (S. 49). So entstehe gerade bei LANGE, dessen Werk gewiß „viele nebensächliche

Schönheiten und Vortrefflichkeiten" besitze, in diesem Hauptpunkte ein „unendliches Hangen und Bangen", ja „die erbärmlichste Zappelei in metaphysischer Schlinge, die je gesehen wurde" (S. 50). Nicht ohne Geschick hebt dann unser Arbeiter-Philosoph die Schwächen von LANGES philosophischer Position hervor oder, vielleicht noch genauer gesagt, die reaktionären Konsequenzen, zu denen sie, und zu denen auch der damals schon ertönende Ruf: „Zurück auf KANT!" führen kann. Keine Frage, daß eine allzu starke Betonung der „Grenzen des Naturerkennens" das Mißtrauen in die Kraft menschlicher Erkenntnis überhaupt zu fördern geeignet ist. Und wenn LANGE DU-BOIS-REYMOND zuzugeben geneigt ist, „daß unser ganzes Naturerkennen in Wahrheit noch kein Erkennen ist, daß es nur das Surrogat einer Erklärung gibt"[135], so liegt es in der Tat nahe, mit DIETZGEN einzuwenden: „wo es hinführen soll, wenn unser Wissen und Erkennen, wenn das in den letzten Jahrhunderten von der Wissenschaft mit so großem Erfolge angewendete Geistesinstrument nur noch ein ‚Surrogat' sein soll" (S. 52). Nicht zu vergessen, daß dieser Gedanke, ebenso wie eine allzustarke Betonung des „metaphysischen Bedürfnisses", Theologen und theologisierenden Philosophen für ihre Spekulation, für Glauben und Aberglauben aller Art Tür und Tor öffnet. „Warum sollen da nicht Spekulation und Theologie ganz munter wieder über das verlassene Feld ausschwärmen und mit großer Autorität dasjenige lehren, was die Naturforschung nicht weiß? . . . Der gefürchtete Popanz ist fort; der Naturforscher, der nur lehrt, was er weiß, hat versprochen, sich nicht in das Spiel zu mischen; also besetzen wir unsere Domäne fröhlich wieder! Es wird alles so weiter getrieben, wie wenn keine Naturforschung existierte". Aber, der diese Worte schreibt, ist — F. A. LANGE selbst![136]). Und keiner, der ihn kennt, wird ihm persönlich, dessen „demokratische Verwandtschaft mit der sozialistischen Partei" auch DIETZGEN anerkennt, irgendwelche bewußt reaktionäre, philosophische oder gar politische Tendenz in die Schuhe schieben; auch DIETZGEN meint, es möge dies „dem verstorbenen LANGE auf einer unschuldigen Irrfahrt passiert sein", dagegen seien „viele Nachtreter böse Schelme" (S. 55). Ein Satz freilich, wie derjenige LANGES: „Der große Rückschritt HEGELS, verglichen mit KANT, besteht darin daß er den Gedanken einer allgemeineren [?] Erkenntnisweise der Dinge gegenüber der menschlichen [!] gänzlich verlor"[137]), mußte geradezu Mißverständnisse hervorrufen. Und da nun noch dazu kam, daß liberale Philosophieprofessoren, die sich auf KANT beriefen, wie JÜRGEN BONA MEYER, gegen die Glaubenslosigkeit der Sozialdemokratie, gegen die „populären Wortführer des materialistischen und atheistischen Unglaubens" als „verführte Renommisten des Wissens" zu Felde zogen, so ist der Zorn des für seine Sache begeisterten Mannes gegen „das reaktionäre Getute ‚auf KANT

zurück', das von allen Seiten in die Gegenwart hineingeblasen wird" (S. 52), wohl erklärlich. So unterscheidet DIETZGEN denn, namentlich in seinen polemischen Zeitungsartikeln, öfters zwischen den mit großer Hochachtung genannten KANT, der „in dem großen weltgeschichtlichen Kampfe wider das Böse auf der guten Seite gestanden" und „sein Genie zur revolutionären Entwickelung der Entwickelung gebraucht" habe, und seinen „heutigen Nachzüglern", den „Dunkelmännern" und „preußischen Reichsphilosophen", die „mit ihrer *Wissenschaft* bei einer reaktionären Politik in Dienst getreten sind"[138]).

Daß er im übrigen auch aus LANGE gelernt hat, zeigen Bemerkungen wie *Streifzüge* S. 56: „Nun ja, die Materialisten versäumten bisher, das subjektive Element unserer Erkenntnis in Rechnung zu bringen, und nahmen ohne Kritik die sinnlichen Objekte für bare Münze. Dieser Fehler sei repariert" und: „Wir wollen dann den ‚kritischen' Philosophen zugestehen, daß die Hölzer und Steine, daß alle diejenigen Dinge, welche man entschieden Objekte nennt, ebenfalls durch unsere Gesichts- und Tastempfindungen vermittelt, also keine inneren Objekte, sondern subjektive Vorgänge sind"[139]). Andererseits hat er ganz recht, wenn er meint, daß für eine „kritische Erkenntnistheorie" das „Hinausfliegen über alle Erfahrung" undiskutierbar werde (S. 57f.), und seine „materialistische" Logik in die zwei Paragraphen zusammenfaßt: „§ 1. Das intellektuelle Reich ist nur von dieser Welt. § 2. Die Operation, welche wir Erkennen, Begreifen, Erklären nennen, soll und kann nichts als diese Welt des sinnlichen, zusammenhängenden Daseins klassifizieren nach Gattungen und Arten, sie soll und kann nichts als das formale Naturerkennen praktizieren. Anderes Erkennen gibt es nicht" (S. 58). Soweit sei er denn auch mit den „Alt- und Neukantianern" wohl einverstanden, „nur nicht einverstanden mit der trübseligen Resignation, mit dem schiefen Blick in die höhere Welt, womit sie die Lehre begleiten" (S. 59). Gewiß seien Kunst, Poesie und Religion sehr „schöne und anbetungswürdige Phantasien": als solche werde kein Verständiger etwas gegen sie einzuwenden haben. Wenn sie nur nicht als Wissenschaft auftreten wollen! „Der Mensch mag den metaphysischen Trieb, über alle Grenzen zu schnappen, wirklich haben, wenn er nur einsieht, daß es ein unwissenschaftlicher Trieb ist" (S. 531).

So finden sich in Dietzgens Erkenntnistheorie eine ganze Reihe Momente, die ihn KANT verwandter erscheinen lassen als HEGEL. Wie er denn auch einmal, obwohl ihm der enge Zusammenhang seines Meisters MARX mit HEGEL wohl bekannt ist, seinem Sohne gegenüber den Streit um den Vorzug von KANT oder HEGEL mit dem bekannten über SCHILLER und GOETHE vergleicht. „Du kennst doch die Eselei, welche fragt, ob GOETHE oder SCHILLER, SHAKESPEARE oder

BYRON der größte Dichter sei, und wirst mir nicht zumuten, daß ich HEGEL über KANT oder KANT über HEGEL erheben wollte. Es sind eben zwei Zähne am wälzenden Rad der Geschichte . . .“ [140]). Kantisch ist vor allen Dingen DIETZGENs eigene — wie wir sahen, von ihm selbst an KANT angeknüpfte — methodische Tendenz, Erkenntniskritik an Stelle der alten „Philosophie“, d. h. Metaphysik, zu setzen. So sagt er auch in dem *Acquisit der Philosophie:* „Der Name *Kritik der Vernunft*, den KANT seiner Spezialforschung gegeben, ist zugleich ein treffender Generalname für die gesamte philosophische Forschung“ [141]). Freilich ein metaphysischer Dualismus mischt sich wieder ein, wenn er in derselben Schrift (S. 53) erklärt, der erste Paragraph der zur ‚Dialektik‘ erweiterten Logik müsse lauten: „Nicht das Denken produziert die Wahrheit, sondern das Sein, wovon das Denken nur dasjenige Stücklein ist, welches sich um das Abbild der Wahrheit bemüht“.

## 2. *Dietzgens Begründung der Ethik.*

Wir wenden uns von DIETZGENs allgemeiner Erkenntnislehre zu seiner erkenntnistheoretischen Begründung der Ethik. Sie ist weitaus am präzisesten ausgeführt im V. und letzten Abschnitt seiner ersten und wissenschaftlichsten Schrift, des *Wesens der Kopfarbeit*, der den Titel *Praktische Vernunft oder Moral* trägt und beinahe ein Drittel der ganzen Schrift (S. 116—151) umfaßt.

DIETZGENs Ausgangspunkt ist anthropologisch-sensualistisch: Maß der moralischen Wahrheit ist der bedürfnisreiche Mensch (S. 119). Bald aber tritt ein erkenntniskritisches Moment hinzu in dem Kriterium des Allgemeinen, das aus dem Besonderen zu entwickeln Aufgabe der Vernunft ist (S. 120). Wahrhaft vernünftig heißt soviel wie allgemein zweckmäßig (S. 121). Freilich „Handlungsweisen, welche ohne Ausnahme allen Menschen zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen zweckmäßig sind“, wären „nichtssagende, unbestimmte Allgemeinheiten“; es kann sich immer nur um das Allgemeine — eines besonderen Gegenstandes handeln (S. 123). Wir können nur das für eine bestimmte Zeit, Klasse oder Person jeweils Vernünftige erkennen (S. 124). Gleichwohl muß sich über das, was „sittlich recht“ ist, durch eine wissenschaftliche Methode wissenschaftliche Einhelligkeitherstellen lassen (S. 125), mit anderen Worten: DIETZGEN hält eine wissenschaftliche Ethik für möglich.

Daß die verschiedenen Zeiten und verschiedenen Völker eine verschiedene Moral besessen haben und besitzen, bedarf keiner Einzelausführung (S. 125). Ebenso ist jedes wirkliche Recht ein besonderes, relativ gemeintes, „Recht überhaupt“ ein „purer Begriff“, der das „Gemeinschaftliche aller Rechte“ bedeutet (S. 126). Die Erkenntnis des Rechten oder Moralischen, die, wie die Erkenntnis überhaupt, das Allgemeine will (S. 128), kann es daher nur

an dem besonderen, sinnlichen, gegebenen Objekt erkennen (S. 127f.). Die Moral ist demnach „der summarische Inbegriff der verschiedensten einander widersprechenden sittlichen Gesetze, welche den gemeinschaftlichen Zweck haben, die Handlungsweise des Menschen gegen sich und andere derart zu regeln, daß bei der Gegenwart auch die Zukunft, neben dem einen das andere, neben dem Individuum auch die Gattung bedacht sei. Der einzelne Mensch findet sich mangelhaft, unzulänglich, beschränkt. Er bedarf zu seiner Ergänzung des anderen, der Gesellschaft und muß also, um zu leben, leben lassen. Die Rücksichten, welche aus dieser gegenseitigen Bedürftigkeit hervorgehen, sind es, was sich mit einem Worte Moral nennt". (Im Text S. 129 ist diese ganze Stelle gesperrt gedruckt.) Allerdings eine „allgemeine" Sittlichkeit ist ein ebenso abstrakter und inhaltloser Gedanke wie der einer allgemeinen Menschheit, und aus einer solchen vagen Idee lassen sich nur „unpraktische und erfolglose" ethische Gesetze ableiten (S. 129f.); ebenso gibt es keine Rechte „an sich", sondern nur determinierte Rechte für bestimmte Voraussetzungen (S. 130). „Keine Handlung kann recht überhaupt, absolut recht oder unrecht sein". Auf die Quantität, auf das Mehr oder Minder des Heilsamen kommt es an (S. 131). Nicht eine sog. sittliche Weltordnung, sondern das Bewußtsein der menschlichen Freiheit des Individuums ist das schaffende, zum beherzten Fortschritt rücksichtslos vorwärtstreibende Element (S. 132f., 135f.). Das Gewissen richtet sich nach dem Menschen, nicht umgekehrt (S. 135). Freilich verdichtet sich dann unseres Autors Wertschätzung der Wirklichkeit, im Gegensatz zu „illusorischen Idealen", zu einer scheinbaren Auflehnung gegen das Sollen; ganz hegelsch klingen die Sätze: „Die Welt ist immer recht. Was da ist, soll sein und soll nicht eher anders sein, bis es anders wird" (S. 136). Aber der ganze nun folgende Abschnitt (S. 136 bis Schluß) ist der Feststellung eines durchaus ethischen Begriffs, des Heiligen oder Heilsamen, gewidmet.

An sich sind Mittel und Zwecke sehr relative Begriffe; alle besonderen Zwecke sind Mittel und alle Mittel Zwecke (S. 137). Aber es gibt (ganz entsprechend KANTs End- oder Selbstzweck) einen „Zweck aller Zwecke", „Zweck in letzter Instanz", einen „eigentlichen wahren, allgemeinen Zweck, dem gegenüber alle besonderen Zwecke nur Mittel sind": das menschliche Heil (S. 138). Alle besonderen Zwecke sind endlich und bedingt, er allein absolut, unbedingt. Er, der heilige Zweck, heiligt alle Mittel, sobald und solange sie ihm dienstbar sind (S. 138, 139, 144). Zur endgültigen, konkreten Bestimmung des „Heiligen" bedarf unsere Vernunft natürlich gegebener empirischer Verhältnisse und Tatsachen; sie vermag es also nur „im speziellen, a posteriori" zu bestimmen (S. 139). Und zwar stellt die „Heilsamkeit" jedesmal die Bedingung, daß dem

als wesentlich und notwendig Betrachteten das Unwesentliche und minder Notwendige, dem Großen das Kleine untergeordnet werde (S. 142, 146). In diesem Sinne heiligt in der Tat der Zweck die Mittel (S. 144). Immer wieder betont DIETZGEN und mit Recht, daß wir von der vielgestaltigen Wirklichkeit, der sinnlichen Mannigfaltigkeit [KANT würde sagen: der Erfahrung] auszugehen haben, daß „das Besondere das Erste ist, aus welchem nachträglich die menschliche Hirnfunktion den Begriff der Einheit oder Allgemeinheit ableitet" (S. 145). Man begehe aber dabei gewöhnlich die Kurzsichtigkeit — auch ein KANT oder FICHTE „oder sonst ein philosophischer Partikulier" —, seinen Privatstandpunkt und Begriff vom Heilsamen zum universellen zu machen (S. 147). Jede Zeit oder Klasse gebe ihre aparten Zwecke und Interessen für das absolute Heil der Menschheit aus (S. 148). So scheint eine autonome Ethik wieder unmöglich. Und doch unterscheidet er gleich darauf von dem Interesse, als dem „konkreten, gegenwärtigen, handgreiflichen", die Pflicht als das „erweiterte, auch auf die Zukunft bedachte, allgemeine" Heil (S. 149). Es gibt zwar keine Gerechtigkeit oder Sittlichkeit an sich, aus der die moralischen oder bürgerlichen Gesetze hervorgegangen wären (S. 149 f.), wohl aber entspringen Freiheit und Gesetzlichkeit, beide eng miteinander verbunden, dem Bedürfnis menschlicher Genossenschaft. Der Kampf, den seine „realistische oder, wenn man will (!), materialistische"[142]) Betrachtung der Moral mit sich bringe, gelte — so schließt DIETZGEN seine interessante Schrift — „nicht der Sittlichkeit, selbst nicht einmal einer bestimmten Form derselben, sondern nur der Arroganz, welche eine bestimmte Form zur absoluten, zur Sittlichkeit überhaupt macht". „Wir erkennen die Sittlichkeit als ewig heilig an, insoweit darunter Rücksichten zu verstehen sind, welche der Mensch sich selbst und seinen Nebenmenschen zum Zwecke gegenseitigen Heiles schuldig ist" (S. 150). Das ist, dem Sinne nach, nichts anderes als KANTs kategorischer Imperativ. Und wenn DIETZGEN dabei von einem durch „die herrschende Klasse oder Majorität" vorgeschriebenen Recht nichts wissen will, vielmehr Bestimmung der „Art und Weise" und des „Grades" jener Berücksichtigung als zur „Freiheit des Individuums" gehörig reklamiert (S. 150 f.), so ist das, in anderer Form, der Gedanke der sittlichen Autonomie (Selbstgesetzgebung), den schon KANT verkündet hat.

Kurz, wir haben hier, obwohl in anderer Formulierung, Ausführung und Begründung, wesentliche Stücke einer wissenschaftlichen Ethik, wie sie dem Kritizismus zugrunde liegen: die Gedanken des Allgemeinen, der Gattung, der Freiheit als der Gesetzlichkeit, der Selbstbestimmung des Individuums, und vor allem des Zwecks aller Zwecke. Wir können daher auch von unserem Standpunkt

aus der Mahnung PANNEKOEKs am Schluß seiner Einleitung (S. 30) nur zustimmen, daß das Proletariat DIETZGENs philosophische Schriften gründlich studieren möge, weil es in ihnen „seine Philosophie", d. h. eine mächtige Waffe besitze, die es nur zu führen lernen müsse.

### 3. *Nachwirkung Dietzgens.*

Von außerhalb der Partei Stehenden hat namentlich FRANZ STAUDINGER öfters auf die eigenartige Erkenntnislehre und Ethik des rheinischen Volksmannes aufmerksam gemacht. Dagegen war dieselbe innerhalb der Partei längere Zeit stark in den Hintergrund getreten. Er war, wie sein Sohn EUGEN noch Oktober 1903 klagt, für die Sozialisten „ein toter Hund" geworden, was sich freilich „durch theoretische Zerfahrenheit und viele Streitereien um des Kaisers Bart bitter genug gerächt" habe. „Schuld an dieser Vernachlässigung waren hauptsächlich die alle Kräfte in Anspruch nehmenden Kämpfe der Arbeiterklasse um ihre unmittelbarsten Lebensbedingungen, teils vielleicht das Vorurteil der Akademiker dem autodidaktischen Lohgerber gegenüber, und endlich nicht wenig auch die bis zur Untugend geübte Bescheidenheit von J. DIETZGEN, der es verschmähte, für seine Arbeiten die Trommel zu rühren", und sich nur als Vorläufer (Johannes der Täufer) eines künftigen Messias betrachtete, wie er denn auch zu sagen pflegte: „Ich bin herzlich zufrieden, wenn vorläufig nur ein halbes Dutzend Sozialisten meine Arbeit begriffen haben" [143]). Erst seitdem, dank den pietätvollen und energischen Bemühungen seines Sohnes, von 1903 ab JOSEF DIETZGENs Schriften neu herausgegeben worden sind, ist sein Name wieder häufiger genannt, seine Lehre in den Zeitschriften und Blättern der Partei öfter diskutiert worden. Schon kurz vorher hatte die seitdem verstorbene Holländerin CORNELIE HUYGENS (eine Nachkommin des berühmten Physikers) auf *Dietzgens Philosophie* in einem längeren Artikel der *Neuen Zeit* [144]) von neuem aufmerksam gemacht. In geradem Gegensatz zu uns, sieht sie in DIETZGEN bloß den Gegner KANTs; ja, er soll ihr dazu helfen „anzukämpfen gegen die reaktionären Strömungen in der proletarischen Bewegung selbst, welche unter dem Namen Neokantianismus das Rückgrat des Marxismus brechen und die längst überwundene dualistische Weltanschauung des klassischen Philosophen der Bourgeoisie wieder zur Herrschaft bringen wollen"! Demgegenüber betrachtet sie unseren erkenntnistheoretischen Sozialisten als — man höre und staune — Schüler ihres Landsmannes SPINOZA (a. a. O. S. 199), dessen durch und durch dogmatische ‚Ethik' die erste „Erkenntnistheorie" gewesen sein soll! Mit der „breiten Kluft" zwischen DIETZGEN und KANT, die „überall hervortrete", will sie sich „nicht weiter aufhalten", sondern, gegenüber den heutigen „Eklektikern und Kompilatoren" und ihrem „vergötterten Philosophen der Bourgeoisie", nur die „Übereinstimmung von DIETZGENs

Einheitslehre mit Hauptthesen SPINOZAS“ beweisen (S. 201). Eindruck hat, soviel wir sehen, diese eigentümliche Auffassung — für die sich allerdings, wie sich aus unserer obigen Darstellung ergibt, einzelne Sätze DIETZGENS anführen lassen — seinerzeit auf niemanden, auch auf die Anhänger des letzteren nicht, gemacht (s. jedoch unten S. 103).

Mit größerem Recht hob sodann EUGEN DIETZGEN in dem bereits oben benutzten längeren Artikel über *Der wissenschaftliche Sozialismus und J. Dietzgens Erkenntnistheorie*[145]) hervor, daß sein Vater zu der materialistischen Geschichtsauffassung die ihr noch mangelnde erkenntniskritische Begründung hinzugefügt habe (a. a. O. S. 232). „Dem *Kommunistischen Manifest* wie dem *Kapital* und dem *Antidühring* fehlte noch der letzte theoretische Grundstein, nämlich der erkenntniskritische Aufschluß über die Denkmethode . . ., um mit Sicherheit zu beurteilen, ob und inwiefern unter anderen die Marx-Engelsschen Resultate der Forschung unzweifelhafte Geltung haben. Um diesen methodischen Prüfstein war es J. DIETZGEN zu tun“ (S. 233). In demselben Jahrgang der *Neuen Zeit*[146]) wies sodann der Herausgeber von DIETZGENS systematischer Hauptschrift, ANTON PANNEKOEK, dessen Einleitung zu dieser Schrift wir bereits oben charakterisiert haben, in einem Aufsatz über *Historischen Materialismus und Religion,* der gegen zwei in den Sozialistischen Monatsheften veröffentlichte Aufsätze PAUL GÖHRES über dasselbe Thema gerichtet war, erneut auf die Bedeutung des „Philosophen des Proletariats“ hin. Gegen PANNEKOEKS schroffe Scheidung von „proletarischer“ und „bürgerlicher“ Philosophie als „höchst unzulässig“ protestierte darauf der englische Sozialdemokrat E. BELFORT-BAX, der zwar ebenfalls eine eigene „Philosophie des Sozialismus“ wünschte, jedoch fand, daß die jetzigen „dahinstürmenden Vortrabsreiter der sozialistischen Spekulation“ sich die Sache doch manchmal „zu einfach und bequem machen“, indem sie „mit allen Begriffen und Denkweisen der bürgerlichen Geisteskultur reinen Tisch machen“ wollen. BELFORT-BAX, der philosophisch auf dem streng-idealistischen Standpunkt steht, daß die ganze Welt nur Bewußtseinsinhalt ist, will sogar in der „vielgepriesenen“ neuen Philosophie, die wie „eine Art Athene aus dem Kopfe von Zeus-DIETZGEN entsprungen“ sein soll, „wenig mehr“ als die „Phrasen des britischen Empirismus aus dem dritten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts“ erblicken[147]). Dies letztere ungerechte Urteil über DIETZGEN führt dann wieder PANNEKOEK in seinem Gegenartikel[148]) mit Recht auf ungenügendes Vertrautsein mit dessen Schriften zurück. Im übrigen will er mit seinen Worten keineswegs einen „geistigen Bruch“ mit der ganzen philosophischen Vergangenheit befürwortet haben, sondern nur ein „Nachdenken der gesamten Geistesarbeit der großen philosophischen Denker“ in sozialistischem Geiste (a. a. O., S. 605). Daß wir die Welt „nur durch unser Bewußtsein kennen und unsere Erkenntnis also ganz durch die Organisation

unseres Geistes bedingt wird“, ist ihm eine „Selbstverständlichkeit“ (S. 609). „Alles, was die Menschen taten, mußte zuvor im Geiste sein, zuerst als Gedanke, dann als Wille zur Tat“. Der historische Materialismus wolle durchaus nicht die alte „allbekannte und selbstverständliche“ Anschauung widerlegen, „daß der Mensch die Gesellschaft nach seiner Idee ummodelt“, sondern nur die damit eng verbundene „bürgerliche“ Anschauung, daß diese Ideen „von selbst entstehen, zufällig oder die Konsequenzen der ewig-menschlichen Natur seien“ (608 Anm.).

Einen vorläufigen Abschluß fand dieser Streit um DIETZGEN endlich in einem Aufsatz von OTTO EHRLICH im folgenden Jahrgang der *Neuen Zeit* (1905)[149], der unter dem Titel: *Kant und Dietzgen* auf den von DIETZGENS Anhängern „gar zu sehr vernachlässigten“ Hauptpunkt, das Verhältnis zu dem kritischen Philosophen, eingehen und untersuchen will, „wie weit sich Kantsche und Dietzgensche Erkenntnistheorie berühren und worin sie divergieren“. Die Übereinstimmung findet EHRLICH darin, daß DIETZGEN wie KANT die Erkenntnis allein in der Erfahrung begründet findet und ebenso wie dieser die Ableitung des Denkens aus der Gehirnphysiologie ablehnt. „Mit dem anatomischen Messer mögen wir den Geist erwürgen, aber nicht entdecken“ (DIETZGEN). Auch die Polemik gegen das berüchtigte ‚Ding an sich‘ könne beide oder wenigstens DIETZGEN und die Neukantianer nicht trennen, denn diese — und auf sie allein kommt es ihm mit Recht an — betrachten, das ergebe sich z. B. aus den Schriften des neukantischen Sozialisten MAX ADLER, jenes „Ding an sich“ als bloßen Grenzbegriff und Hilfsmittel der Erkenntnis. Den Unterschied aber erblickt er darin, daß für den Neukantianer die Gesetzmäßigkeit des Denkens, für DIETZGEN dagegen das ganze Universum das *a priori*, einfacher gesagt die letzte Voraussetzung bildet, von der er ausgeht. So ist für jenen das Ich nur eine Erscheinungsform des „Bewußtseins überhaupt“, und geht die „Erscheinung“ restlos in das Bewußtsein oder die Vorstellung auf, während für DIETZGEN die Erscheinung das Wesen der Dinge ist. Die Schwierigkeit liege darin, die „dialektische höhere Einheit für die kontradiktorischen Begriffe Denken und Sein zu finden“; doch stelle DIETZGEN jedenfalls einen Fortschritt weit über KANT und alle Kantianer hinaus dar. Das ethische Problem berührt O. EHRLICH nicht. Im Grunde wohl deshalb, weil er es — im kantischen Sinne genommen — überhaupt ablehnt. Denn in einem späteren Artikel über „Bürgerliche Ideologien“ sieht er ein „sicheres Zeichen dafür, daß das Bürgertum tatsächlich schon die Vorwehen seines Untergangs zu fühlen beginnt“ in dem Zurückgehen seiner Philosophie auf „metaphysische Motive“, wobei sie nicht bloß KANTS „revolutionäre Kritik der reinen Vernunft, nein, auch den ganzen metaphysisch praktischen KANT, noch dazu mit teleologischer Spitze, in die Welt hinauspredigen“[150]).

Ganz neuerdings — vom Jahre 1907 ab — hat von Amerika eine neue Bewegung zugunsten DIETZGENS, ein gegen den „Eng-Marxismus" sich wendender, orthodox zu nennender *Dietzgenismus* eingesetzt, zu dem außer EUGEN DIETZGEN (Sohn) die Amerikaner DAUGE, MARKUS HITCH und ERNST UNTERMANN gehören. Nachdem verschiedene kleinere Artikel und Schriften, darunter namentlich eine noch gleich zu erwähnende populäre Sammlung von Vorträgen E. UNTERMANNS, vorausgegangen war, hat soeben der literarische Hauptwortführer dieses *Dietzgenismus*, eben der letztgenannte UNTERMANN, ein umfangreiches Opus herausgegeben. Es trägt den Titel: *Die logischen Mängel des engeren Marxismus*, bezeichnet sich als *Auch ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus* und ist „herausgegeben und bevorwortet" von EUGEN DIETZGEN (München 1910, Verlag der Dietzgenschen Philosophie, XXIII und 753 Groß-Oktav-Seiten!). Ein weiterer Nebentitel kennzeichnet es als Streitschrift: *Georg Plechanow et alii gegen Josef Dietzgen* (mit dem *alii* sind hauptsächlich die „Engmarxisten" K. KAUTSKY und F. MEHRING gemeint). Der polemische Charakter überwuchert leider so stark, daß das, was der Verfasser philosophisch will, deutlicher aus seiner vor drei Jahren veröffentlichten Vortragssammlung[151]) hervorgeht, die wir daher zu unserer — notgedrungen nur kurzen — Charakterisierung und Kritik seiner Tendenz mit heranziehen.

UNTERMANN bekennt sich als strikten Anhänger des historischen Materialismus in Theorie und Praxis[152]), hält aber dessen „Erweiterung" und „logische Ergänzung" für unbedingt notwendig. Er geht dabei von der unbestreitbaren — und auch von nahezu allen Marxisten (vielleicht PLECHANOW ausgenommen)[153]) zugegebenen — Tatsache aus, daß MARX und ENGELS zu der Ausarbeitung einer besonderen Erkenntnistheorie nicht gekommen sind, die ihrer Theorie eine philosophische Unterlage gegeben und sie, wie UNTERMANN sagt (*L. M.* S. III), von ihren „letzten philosophischen Resten gereinigt" hätte. „Das erkenntniskritische Gebiet wird von MARX nur in axiomatischen Sätzen gestreift, und diese bieten keine Handhabe für eine kritische Würdigung der dialektischen Unvollkommenheiten des historischen Materialismus, weil sie ohne Zusammenhang mit irgend einer gründlichen Darstellung der Erkenntniskritik sind". Und bei ENGELS trete „diese Inkonsequenz selbst bei seinen reifsten Werken immer wieder hervor, sobald er das erkenntniskritische Gebiet streift"; sein Vorbild habe dann bei den „hervorragendsten jetzt lebenden Theoretikern" ähnliche Inkonsequenzen erzeugt (*Dial.* S. IX). Diese von ihm gelassene und von den „Engmarxisten" bisher nicht ergänzte Lücke, zu der übrigens nur eine konsequentere Entwicklung und Anwendung der marxistischen Grundsätze vonnöten sei, habe bereits JOSEF DIETZGENS „Erkenntniskritik und Weltdialektik" aus-

gefüllt. Nun knüpft der Verfasser aber nicht an die wertvollen Keime zu einer solchen erkenntniskritischen Unterlage an, die auch wir in DIETZGENs *Erkenntnistheoretischen* Streifzügen gefunden haben (s. oben), sondern gerade an das metaphysisch-spinozistische Element in dessen Denken: seinen ‚dialektischen Naturmonismus‘, seine ‚Weltdialektik‘ oder ‚Welt-Erkenntnis-Wissenschaft‘. Schon diese Termini technici lassen erwarten, daß dabei schließlich ein Rückfall in einen gerade von der kritischen Denkweise überwundenen Dogmatismus, eine Metaphysik des Absoluten herauskommt. So ist es denn auch. JOSEF DIETZGENs „Monismus“ legt in seines Schülers Augen „die Zusammenhänge aller Dinge im Weltall klar, selbst des menschlichen Geistes, menschlicher Gesellschaften und erster und letzter Ursachen“ [154]). Und seine Hauptsätze oder, in UNTERMANNs Sprache, „die ersten Paragraphen des Weltgesetzes“ lauten: „Das Wesen des Absoluten und das Wesen seiner relativen Teile, einschließlich der menschlichen Erkenntnis, ist ein und dasselbe. Daher erkennen wir das letzte Wesen des Absoluten, wenn wir uns selbst erkennen. Dieses Wesen ist Allnatur. Diese Selbsterkenntnis findet statt in und mit dem natürlichen Universalzusammenhange“. (*L. M.* S. 535). Und die Methode „der dialektischen Erforschung der relativen Weltelemente“ hellt „das Wesen der Dinge bis auf den letzten universalen und absoluten Grund“ auf (ebd. 546). Daher ist es denn auch nicht zu verwundern, wenn UNTERMANN allen Kritizismus als „Agnostizismus“ gründlich verachtet; desgleichen, wenn er sich heftig gegen die gar nicht so unberechtigte Meinung PLECHANOWs wehrt, daß DIETZGEN dem historischen Materialismus „einen idealistischen Kopf aufgesetzt“ habe (*L. M.* 48, vgl. S. 47—49 und 164 f.). Aber von dem starken Selbstgefühl des Autodidakten zeugt es doch, wenn er sich zu dem Diktum versteigt, er gebe für die von PLECHANOW gepriesenen französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts ebenso „fünfzig Pfennige“ wie für KANT „sechs Groschen“, und dann fortfährt: „Wir haben es nicht mehr nötig, uns an irgend einem derselben zu orientieren . . . Wir holen uns unsere Philosophie nicht aus alten Scharteken, sondern meißeln sie uns aus unserem Leben mitten im Kampf heraus“ (ebd. S. 79)!

Wir glauben kaum, daß diese Art von „erkenntniskritischer“ Fortbildung und Ergänzung des Marxismus dem neuen „Dietzgenismus“ weitere Anhänger gewinnen wird; weder bei den ‚bürgerlichen‘ Erkenntniskritikern, die in dem ganzen, 776 Seiten starken Buche überhaupt nicht berücksichtigt werden [155]), noch bei den „Engmarxisten“ von der Farbe KAUTSKYs, MEHRINGs und PLECHANOWs, denen der Verfasser alle möglichen Vorwürfe, u. a. verblümt auch den „einer durch die bürgerliche Klassenerziehung metaphysisch beschränkten Intelligenz“ [156]), ins Gesicht schleudert.

## III. Peter Lawrow.

Noch stärker als bei JOSEF DIETZGEN tritt der idealistische Einschlag in der Sozialphilosophie des russischen Sozialisten PETER LAWROW hervor.

LAWROW (1823—1900) ist einer der Männer, die philosophisch den größten Einfluß auf die ältere Generation russischer Sozialisten geübt haben. Ursprünglich Artillerie-Oberst und Professor der Mathematik an der Artillerie-Akademie zu Petersburg, war er einer der ersten, ja man kann wohl sagen der erste namhafte russische Denker, der sich von der Metaphysik ab- und der Philosophie der Wissenschaften, speziell der Geschichte zuwandte, weshalb er gewöhnlich zu den „Positivisten" gezählt wird. Sein philosophisches Hauptwerk sind die zuerst als Zeitschriften-Artikel, dann 1870 als Buch und 1891 in stark veränderter zweiter Auflage erschienenen *Historischen Briefe*[157]). Obwohl zum größten Teil vor nahezu vier Jahrzehnten geschrieben, gehören die ‚Historischen Briefe' zu den Werken, welche nicht veralten, weil ihr Gedankeninhalt einen dauernden Wert besitzt. In ihrer bei aller Entschiedenheit doch stets vornehmen Sprache, ihrer Verbindung von reichem Wissen und Gedankenfülle, von scharfem Kopf und warmem Herzen, erinnern sie an die Schriften FRIEDRICH ALBERT LANGEs, mit dem sie auch den mächtigen Einfluß auf die Gebildeten ihrer Zeit gemein gehabt haben.

Wir wollen nun zwar LAWROW keineswegs zu einem Neukantianer machen, obwohl KRAPOTKIN in seinen *Memoiren eines Revolutionärs* (II, 174) von ihm berichtet, daß er „ein Anhänger der Kantischen Philosophie" gewesen sei. LAWROW selbst erwähnt KANT, wenigstens in seinem Hauptwerk, nur beiläufig, z. B. S. 169, wo er ihn SCHELLING vorzieht. Aber sachlich ähnelt seine Auffassung in vieler Beziehung der kritischen. Obwohl er später ein Freund von MARX und ENGELS wurde und sich selbst gelegentlich auch als „Marxist" bezeichnete, ist seine Begründung des Sozialismus doch eine vorzugsweise ethische geblieben.

Allerdings führt auch er einmal ganz in marxistischem Sinne aus, daß stets „der politische Kampf und seine Phasen den ökonomischen Kampf zu ihrer Grundlage hatten; daß die Lösung der politischen Probleme in dem einen oder anderen Sinne von den ökonomischen Kräften bedingt wurde; daß diese ökonomischen Kräfte sich jedesmal die für sie passenden politischen Formen schufen und sodann ihre theoretische Idealisierung in den entsprechenden religiösen Glaubensbekenntnissen und philosophischen Weltanschauungen, ihre ästhetische Idealisierung in den entsprechenden künstlerischen Formen, ihre moralische Idealisierung in der Verherrlichung ihrer Helden fanden" (S. 346 f.). Und ganz entsprechend den uns bereits bekannten Äußerungen aus FRIEDRICH

ENGELS' letzten Jahren, vertritt er im folgenden die Theorie der Wechselwirkung: „Nichtsdestoweniger pflegten häufig diese von den ökonomischen Kräften geschaffenen politischen Formen, abstrakten Ideen und konkreten Ideale, einmal entstanden, einmal zum Element einer Kultur geworden, sich zu selbständigen gesellschaftlichen Mächten umzuwandeln und, ihre Herkunft vergessend oder ableugnend, den Kampf um die Herrschaft mit ebendenselben ökonomischen Mächten aufzunehmen, denen sie ihren Ursprung verdankten; sie rufen dadurch neue Formen ökonomischer Bedürfnisse, neue ökonomische Kräfte auf den Schauplatz der Geschichte". Das Gleichheitsideal, das der Bourgeoisie als Waffe gegen die Feudalherren diente, wird z. B. gegenwärtig für die erstere zu einem zweischneidigen Schwert, da das Proletariat das Element der ökonomischen Gleichheit in diesem Ideale unterstreicht. So finden sich auch sonst noch bei LAWROW ab und zu marxistische Gedankengänge [157]). Aber im ganzen tritt doch diese Auffassung hinter der ethischen zurück.

Jedenfalls ist ihm der Sozialismus nicht bloß eine ökonomische und historische, sondern auch eine moralische Notwendigkeit. Er erklärt es ausdrücklich für möglich, „auf wissenschaftlichem Wege ein moralisches Ideal zu konstruieren, welches unvermeidlich mit der weiteren Entwicklung der Menschheit für einen sich immer mehr erweiternden Kreis von Personen zu einer verbindlichen Wahrheit werden wird" (Hist. Br. S. 69). Wahrheit, Gerechtigkeit, Fortschritt, Persönlichkeit, persönliche Würde sind seine Grundbegriffe; sein Ziel: „Entwicklung der Persönlichkeit in physischer, geistiger und sittlicher Beziehung; die Verkörperung der Wahrheit und Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen Formen" (ebd.). Und zwar fallen unsere persönlichen Interessen mit denen der Gemeinschaft zusammen. „Unsere persönliche Würde wird nur durch die Wahrung der Würde aller derjenigen Menschen behauptet, die mit uns solidarisch sind" (S. 73 Anm.). Das gesellschaftliche Ideal ist „die festgefügte Gemeinschaft der Gleichen", genauer: „gleicher, durch übereinstimmende Interessen und Überzeugungen verbundener und unter gleichen Kulturbedingungen lebender Persönlichkeiten, die möglichst alle trennenden und feindlichen Affekte, den Kampf ums Dasein untereinander in allen seinen Gestalten beseitigt haben" (S. 335).

Auch in erkenntniskritischer Beziehung berührt sich LAWROW vielfach mit dem Neukantianismus. Philosophie soll das Bedürfnis nach Einheit und Harmonie befriedigen. Neben die „objektive" oder genetische Methode von MARX stellt er seine eigene „subjektive Methode", die vom menschlichen Bewußtsein ausgeht, das, einmal (unerklärlich, wie) entstanden, seinen eigenen Gesetzen folgt. Er eifert gegen den Aberglauben an die „Tat-

sachen"; auch die Ideen sind Tatsachen, Tatsachen unseres Bewußtseins. Die Geschichte ist nicht nur ein Geflecht von Ursachen und Wirkungen, sondern auch ein Gewebe von Zwecken und Mitteln. Diese Ziele und Mittel ordnen sich im Menschengeiste zu einer bestimmten Hierarchie guter und böser Ziele und Mittel. Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik ist es, die richtige Hierarchie festzustellen (S. 188). Deshalb ist die Vorstellung des freien Willens, derzufolge sich der Mensch seine Ziele steckt und die Mittel zur Erreichung derselben wählt, mögen sie auch noch so sehr durch die vorangegangene Reihe physischer und psychischer Ereignisse naturwissenschaftlich determiniert sein, eine „völlig unvermeidliche Illusion" (S. 187). Die ursprüngliche subjektive Tatsache [KANTS „Faktum"] des freien Willens ist, einerlei welche theoretische Bedeutung dieser Tatsache zukommen mag, die einzige feste Grundlage der praktischen Philosophie (S. 189). „Mit derselben Unabwendbarkeit, wie die in der Natur waltenden objektiven Gesetze den Menschengeist beeinflussen, wirkt auf ihn auch dieser fundamentale, auf intimer Idealisierung beruhende Glaube an die Freiheit der Menschen in der Wahl seiner Ziele und Mittel. Dieser Glaube[158]) ist es, der einer jeden Persönlichkeit die Hierarchie der sittlich guten und sittlich schlechten Ziele vor Augen stellt; der Persönlichkeit bleibt nur die Möglichkeit vorbehalten, durch eine kritische Kontrolle zu entscheiden, ob die betreffende Hierarchie nicht zu modifizieren sei, ob nicht etwas anderes als besser oder schlechter erkannt werden müsse" (S. 188). Das ist ganz der mehrfach von uns begründete Standpunkt der autonomen, kritischen und formalen Ethik[159]).

Wir wissen nicht, wie weit die Philosophie LAWROWS, insbesondere die ‚Historischen Briefe', deren Wirkung auf die gebildete Jugend Rußlands in den ersten Jahren nach ihrem Erscheinen allen Berichten zufolge eine ganz gewaltige gewesen sein muß, heute noch nachwirkt.

## IV. Jean Jaurès.

Als Vierten in die Reihe dieser vorherrschend idealistisch gerichteten und doch vor die moderne Kantbewegung in den sozialistischen Reihen gehörenden Sozialisten, betrachten wir den bekannten hervorragenden Führer der französischen Partei Jean Jaurès, der bereits 1891 eine Dissertation unter dem Titel: *De primis socialismi Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel* (Tolosae, Chauvin, 1891, 83 S.) veröffentlicht hat[160]). Allerdings ist sie vor seinem Eintritt in die politische Arena geschrieben — sie ist ihrem äußeren Gewande nach eine akademische, seinem Lehrer, dem gegenwärtigen Nestor der französischen Philosophen EMILE

Boutroux, gewidmete Abhandlung —, aber sie atmet doch schon durch und durch sozialistischen Geist. Auch entbehrt sie nicht etwa eines inneren Verhältnisses zum historischen Materialismus, wie Mehring in einer längeren Besprechung meines *Kant und der Sozialismus* annimmt und allerdings nach den dort von mir gegebenen Proben auch annehmen konnte[161]). Außerdem hat mir Jaurès, als ich im Herbst 1907 Gelegenheit hatte, ihn persönlich zu sprechen, ausdrücklich erklärt, daß sein philosophischer Standpunkt noch „ganz derselbe" wie damals (1891) sei.

Jaurès erklärt — ich gestatte mir im folgenden das keineswegs klassische, jedoch bereits den künftigen großen Redner verratende Latein des damaligen Professors von Toulouse in unser geliebtes Deutsch zu übertragen — schon auf der dritten Seite seiner Schrift, daß er den „wahren" Ursprung des Sozialismus nicht auf den Materialismus der „äußersten Hegelschen Linken", sondern auf den Idealismus eines Luther, Kant, Fichte und Hegel zurückführe. Wenn der heutige deutsche Sozialismus unter dem Schilde des Materialismus kämpfe, so sei dies nur ein Charakterzug des gegenwärtigen Kriegszustandes (tanquam belli praesentis habitus), nicht des „zukünftigen Friedens". Die Sozialisten versichern und glauben, „sie seien Materialisten, um die Erde desto leichter, von allen Schatten des Aberglaubens befreit, gleichsam in hartem und grellem Licht in ihrer rauhen, elenden Wirklichkeit zu zeigen". „Im innersten Herzen des Sozialismus lebt der Geist des Idealismus". Die „wahren Sozialisten" seien Schüler der deutschen Philosophie, ja des deutschen Geistes selbst gewesen. „Die Dinge gehen aus den Ideen hervor, die Geschichte hängt von der Philosophie ab". Wohl sei in England, dem klassischen Lande des Kapitalismus, dessen Prozeß geschaut und beschrieben worden, aber von — einem deutschen Hegelianer. Denn hätte Marx nicht die Hegelsche Dialektik in seinem Kopfe getragen, so hätte er nicht den ganzen wirtschaftlichen Prozeß, der sich in England vollzog, jener sozialistischen Dialektik unterworfen. „England lieferte ihm die Tatsachen, die deutsche Philosophie deren Erklärung" (S. 4).

Die interessanten Ausführungen unseres Autors über die „ersten Grundlinien des Sozialismus" bei Luther (S. 4—26), auf den ja auch Marx sich öfters berufe, und die hauptsächlich an dessen Schrift über den Wucher (S. 15 ff.) anknüpfen, müssen wir hier übergehen und uns zu dem zweiten Kapitel (S. 27—43) wenden, das über den Staatsbegriff von Kant und Fichte handelt. Schon im ersten Kapitel war ausgeführt worden, daß der deutsche Geist, im Gegensatz zu dem französischen, zum Allgemeinen, ebendarum auch zum Sozialismus neige, und im Anschluß daran (S. 11 f.) von Kant gesagt: „Immanuel Kant selbst, obwohl er den menschlichen Willen für absolut frei erklärt hat, setzt dennoch die Freiheit selbst nicht

in das reine und leere Vermögen, Entgegengesetztes zu wählen, sondern definiert sie als die allgemeingültige Richtschnur der Pflicht (universalis officii norma). Der Mensch ist frei, weil er die Pflicht erkennt, was ihm mit allen vernünftigen Geschöpfen gemein ist. Jeder Mensch ist frei durch das Sittengesetz (lex moralis), welches erhaben ist über Erde, Himmel und die gesamte Menschheit". Freiheit sei eben den Deutschen identisch mit Gesetz und Gerechtigkeit.

Einen anderen Unterschied des deutschen und des französischen Geistes findet JAURÈS im zweiten Kapitel darin, daß der erstere im Gegensatz zum zweiten zur Vermittlung und zur Synthese neige. Die Franzosen des 18. Jahrhunderts preisen und verteidigen die Freiheit des Individuums, die auch die französische Revolution erneuern will. Dagegen verbinde KANT die aus Frankreich (ROUSSEAU) herübergekommenen Freiheitsideen mit dem preußischen Staatsgedanken eines Friedrich II., der seine staatssozialistischen Maßregeln auf Landwirtschaft und Industrie ausdehnte (S. 27 ff.). KANT scheine zwar zunächst die individuelle Freiheit jedes einzelnen als die Grundlage des Rechtes zu betrachten. (S. 33). „Jeder Mensch ist frei, weil er die Pflicht erfüllen und dem Gebote des Sittengesetzes gehorchen soll: wer soll, kann auch. Daher ist auch jeder Mensch in bezug auf seine Freiheit den andern gleich; und da ein jeder, was seine Freiheit und seine Pflicht angeht, eine Person und keine Sache ist, kann kein Mensch den anderen als eine Sache gebrauchen: der Mensch ist kein Mittel, sondern sich selbst Zweck". Diese Freiheit wird nur durch die Rücksicht auf die Freiheit eines jeden anderen eingeschränkt. Zu jedem Rechtsgesetz ist die Zustimmung des ganzen Volkes nötig. Aus dem „ursprünglichen Vertrag", dem pactum sociale, leiten sich alle rechtmäßigen Gesetze her. Hiernach sollte man KANT für einen französischen Revolutionsphilosophen halten (S. 34). Aber demgegenüber erscheint nun andererseits die Idee des Staats, der nicht die bloße Summe des Einzelwillen ist, sondern „eine Art innerer Vernunftwillen des Volkes" (interna quaedam et rationalis populi voluntas), dem sonach mit Recht die höchste Macht innewohnt, gegen den eine Empörung nicht erlaubt ist (S. 35 f.). Damit hat KANT, wie JAURÈS (S. 37) meint, dem Sozialismus zwar nicht „ausdrücklich beigestimmt", aber ihn doch „warm vertreten" (fovit).

Was dagegen die Verteilung des Besitzes angehe, so stehe KANT dem Sozialismus bald näher bald ferner. Er behaupte freilich, die politische und menschliche Freiheit und Gleichheit könne *ohne wirtschaftliche* Gleichheit bestehen, und akzeptiere die Unterscheidung von aktiven und passiven Staatsbürgern, „welche zuerst die Gesetzgeber der Revolution beschlossen haben", wonach der Unselbständige kein Stimmrecht habe, während ihm der spätere

Zugang zur Selbständigkeit offen stehe (vgl. unsere obigen Ausführungen über KANT, S. 32). Das klinge antisozialistisch, führe aber in seinen Konsequenzen gerade zum Sozialismus. „Denn dieser erklärt, daß die politische und philosophische Gleichheit nur ein Gespötte sei, wenn nicht ein gewisses Auskommen allen Bürgern zu Gebote stehe, und daß die ärmeren Bürger, auch wenn sie das Stimmrecht besitzen, dennoch passive seien, da ihr Leben von dem Willen anderer abhänge". Nun schreibe aber KANT auf die Fahne des Staates: Freiheit, Gleichheit, wirtschaftliche Selbständigkeit (Besitz). Also müsse man, wenn man allen Menschen die Tore des Staates wieder öffnen wolle, sie auch alle „zur Teilnahme an den Gütern der Erde und zur Selbständigkeit rufen. Das aber ist Sozialismus" (S. 38).

Übrigens, fährt JAURÈS fort, fließt auch das Besitzrecht selbst nach KANT nicht aus dem Individualwillen des einzelnen — occupatio non est possessio —, sondern aus dem ursprünglichen Vertrag. Da der Erdboden allen Menschen zum Wohnsitz angewiesen ist, so ist die Bodengemeinschaft eine ursprüngliche, in der Idee. Wie fern sind wir hier von — der vulgärökonomischen Doktrin! (S. 39). Ist aber der Staat Obereigentümer des Bodens, so muß ihm auch das Recht zustehen, die Besitzbedingungen zu ändern. Und „wird nicht jeder Mensch versuchen, jene vernunftgemäße und außerzeitliche Gemeinschaft des Bodens und der Reichtümer in eine reale, historische und gegenwärtige umzuwandeln?" (S. 40.) So lautet denn das Schlußergebnis bezüglich des Königsberger Philosophen: „Obwohl KANT gleichsam das ganze Menschentum in die Freiheit gesetzt und politisch dem Sozialismus widerstrebt hat, so stimmt er doch in philosophischer Hinsicht durch seine Staats- und Besitzidee mit dem Sozialismus überein ... Individualismus und Sozialismus treten sich nicht als Gegensätze gegenüber, sondern werden miteinander versöhnt" (S. 40).

FICHTE sei ein erweiterter KANT, er stelle die Versöhnung von Anarchismus (erweitertem Idealismus) und Kollektivismus (erweitertem Sozialismus) dar (S. 41). Er gehe auch in politischer Beziehung weiter als KANT, indem er nicht mehr gleich diesem die Empörung gegen die bestehenden Gewalten verurteile. Und noch mehr in ökonomischer. Denn er will, daß „der nämliche Staat, der die Freiheit eines jeden Bürgers schützt, jedem Bürger auch einen bestimmten Besitz zuweisen und ihn darin schützen muß"; was er nur kann, wenn er die Arbeit und den Handel aller auf gewisse Art leitet und lenkt (vgl. den Kollektivismus in FICHTEs *Geschlossenem Handelstaat*). FICHTEs Sozialismus ist moralisch; er schätzt die Geschichte gering, weil sie nur lehre, was ist und gewesen ist, nicht was sein soll. Derjenige von

MARX dagegen ist historisch; er verspottet diejenigen, welche sich wie FICHTE gleichsam anbetend an die eitlen Trugbilder von Menschenwürde und ewiger Gerechtigkeit wenden. Aber, wenn sie ins Volk gehen, rufen auch seine (MARX') Anhänger nicht bloß die geschichtliche Notwendigkeit, sondern auch die ewige Gerechtigkeit an. So vor allem LASSALLE, der (das gleiche könnte man übrigens von JAURÈS selber sagen!), was den Affekt wie die Glut und Gewalt der Rede betrifft, ein echter Jünger FICHTEs ist. Ja zum Teil auch in der Lehre; denn wie dieser ruft er den Staat zur Organisation und Normierung der Arbeit und des Lohnes auf, und wie FICHTE hängt er einem nicht internationalen, sondern nationalen Sozialismus an. Indes hat LASSALLE manches auch von MARX entlehnt, und beide sind ohne die Kenntnis HEGELs nicht verständlich.

In dem Kapitel über *Hegel, Marx und Lassalle* (S. 58—77) entwickelt JAURÈS sodann zunächst ausführlich die Grundgedanken von HEGELs Rechtsphilosophie, die zwar „die Entwicklung zur Freiheit" zeigen will, aber aufs schärfste sich gegen allen Subjektivismus in Recht, Staat, Religion und Kunst wende, der keine wahre Freiheit, sondern nur ein Trugbild derselben sei. HEGELs positive soziale Reformvorschläge ähneln BISMARCKs „staatssozialistischen" Versicherungsgesetzen und werden mit den gleichen Argumenten ververteidigt. Nur würde HEGEL sie nicht als ‚Staatssozialismus, bezeichnet haben. Denn der ‚Staat' stellt bei ihm einen weit höheren Begriff dar: wie ja auch heute „die echten deutschen Sozialisten", wie BEBEL und LIEBKNECHT, jene Vorschläge des „großen Kanzlers" nur als eine erste, äußerliche Vorbereitung zum Sozialismus ansehen (S. 67). Nach HEGEL ist der Staat die wirkliche und vollkommene Einheit von Individualität und Gesamtheit, in dem alle wahre Religion und Philosophie mit inbegriffen ist. Wie hängt nun der Sozialismus mit der Hegelschen Philosophie zusammen? Da HEGELs Idee bzw. sein Absolutes durch verschiedene Momente hindurch sich entwickelt, so hat keine Gestalt desselben ewigen Bestand. Also, schließt MARX, sind auch das Kapital, die Arbeit, das Lohnsystem der „orthodoxen Ökonomie" keine ewigen Kategorien; die jetzige Gesellschaft kein fester Kristall, sondern ein umwandlungsfähiger und in fortwährender Umwandlung begriffener Organismus. Die Zeichen der Zeit lassen sich nicht verstecken durch Purpurmäntel und schwarze Kutten. Und zwar verbindet die Geschichte die früher entgegengesetzten Elemente (Thesis — Antithesis) zu einer neuen und besseren Ordnung (Synthesis). So ist HEGEL, trotz seiner „Umstülpung" durch MARX, für diesen kein „toter Hund", sondern, wie JAURÈS das bekannte und von den Marxisten gern gebrauchte Gleichnis humoristisch-satirisch weiter führt: „der Hund lebt und, aus seinem mystischen Schlaf erweckt, bellt und beißt er". Die Ideen aber entspringen aus den Dingen.

Dieser letztere Satz entspricht nun allerdings schnurstracks dem oben geäußerten, daß die Dinge aus den Ideen hervorgingen. Und es geht aus JAURÈS' Schrift in der Tat nicht ganz deutlich hervor, inwiefern er beide Sätze nur als historische Äußerungen sozialistischer Denker betrachtet. Er selbst neigt jedenfalls zu einer idealistischen Auffassung, wenn er sie auch mit der „materialistischen" zu versöhnen trachtet. Das geht aus dem Schlußabschnitt der Dissertation (S. 77 — 83) hervor. Zwei schwierige Fragen, meint er hier, müßten sich dem Leser aufdrängen. Einmal die: Wie können, wenn die Ideen bezw. (!) die Dinge ihren notwendigen Gang gehen bezw. vorwärts getrieben werden, die Menschen überhaupt noch selbständig handeln"? „Was kann es nützen, sich zum Sozialismus zu bekennen, und alle seine Kämpfer in einer Heerschar zu vereinen, wenn die Dinge von selbst durch ihre Fortentwicklung den Sozialismus allmählich herbeiführen?" (S. 77). Schon HEGEL sagt, aus der wahren Vernunft entspringe die absolute Geduld. Bereits das Christentum verkündete die in der antiken Gesellschaft unterdrückte Freiheit des Individuums, und doch verwirklichte sich diese erst nach dem Sturz des Feudalismus. Auch MARX will bekanntlich die Vertreter des Kapitalismus nicht als Personen angreifen; er will bloß die Geburtsschmerzen der neuen Gesellschaft lindern und lehnt es ab, ein Bild des Zukunftsstaates zu entwerfen. Gewiß, Revolutionen werden nach dem bekannten Worte LASSALLEs nicht gemacht. Und doch kann und muß der Mensch handeln. Denn es bedeutet doch etwas, die Tragezeit zu verringern und die Geburtswehen zu lindern. Wer sich der wirklichen Entwicklung der Dinge entgegenstemmt, wie z. B. die deutschen Bauern um 1525, ist reaktionär; wer sie fördert, revolutionär. Übrigens neigt LASSALLE mehr als MARX dazu, den Bau der Zukunftsgesellschaft zu schildern, weil bei ihm — FICHTE und HEGEL sich mischen. Daran schließt sich die zweite Frage: Wenn alles in ewigem Flusse befindlich ist, so ist auch der Sozialismus nur eine vorübergehende Gesellschaftsform. Und wer beweist, daß sie gerechter und besser als ihre Vorgängerinnen ist? Kommen wir dabei nicht bei einer Anbetung der Tatsachen als solcher an? Nun, HEGEL hat keineswegs einen solchen Kultus der Wirklichkeit gepredigt. Alle geschichtlichen Ereignisse stellen ihm vielmehr nur verschiedene Momente der Idee dar, und zwar oft genug „verdorbene und verfälschte". Und ebenso wirft auch MARX, „obwohl er allen Mystizismus abgelegt hat und die Dialektik in der Geschichte erfaßt", dennoch beide nicht zusammen; denn in der Geschichte sind die nämlichen Momente zerstreut, welche die Dialektik verbindet. Ja, LASSALLE findet sogar „am Ende der Dialektik" die ewige Gerechtigkeit wieder. Bisher bestanden alle ökonomisch-historischen Veränderungen nur im Wechsel des Besitzers. Der Sieg des vierten Standes dagegen wird nicht der Sieg

einer neuen Besitzform, sondern ein solcher der Menschlichkeit selber, folglich der Sozialismus nichts anderes als die Humanität selbst sein. Gerade durch diesen Gedanken hat er die Herzen entflammt.

„So stimmt" — damit schließt JAURÈS seine Abhandlung — „der dialektische Sozialismus mit dem moralischen, der deutsche mit dem französischen überein, und die Stunde ist nicht mehr fern, wo sich in einem einzigen universalen Sozialismus alle Tugenden und Fähigkeiten des Herzens, Geistes und Gewissens vereinigen werden". Wolle man also den heutigen deutschen Sozialismus verstehen, so sei es nicht genug, ihn in der „eigentümlichen und vorübergehenden Gestalt, den ihm BEBEL und die übrigen geben", zu erfassen, sondern man müsse seine sämtlichen Quellen aufsuchen: den christlichen Sozialismus eines LUTHER, den moralischen eines FICHTE, den dialektischen eines HEGEL und MARX. Der Sozialismus, wie ihn BENOIT MALON geschildert hat, ist nicht Sache einer kleinen Partei, sondern der Menschheit, er ist sub specie humanitatis zu betrachten (S. 83).

Vier Jahre später hat sich derselbe JAURÈS, nachdem er kurz vorher zur französischen Partei übergetreten war, allgemeiner über die „idealistische Geschichtsauffassung" überhaupt in einer Diskussion mit PAUL LAFARGUE (dem Schwiegersohn und strikten Anhänger von MARX). die „im Quartier Latin in einer öffentlichen, von der Gruppe kollektivistischer Pariser Studenten einberufenen Versammlung" gehalten wurde, ausgesprochen[162]. Die materialistische Auffassung der Geschichte, so entwickelt er hier, schließt die idealistische nicht aus; eine Synthese beider ist erforderlich. Übrigens sei MARX' historischer Materialismus keineswegs gleichbedeutend mit dem physiologischen und ebensowenig mit dem ethischen Materialismus, der alle menschliche Tätigkeit dem Zwecke unterordne, „die physischen Bedürfnisse zu befriedigen und das individuelle Wohl zu erstreben" (a. a. O. S. 545f.). Nach der idealistischen Geschichtsauffassung trägt die Menschheit von vornherein die Keime einer Idee von Recht und Gerechtigkeit in sich (S. 546), und diese Idee wird zur treibenden Kraft des geschichtlichen Fortschritts, der gesellschaftlichen Umgestaltung (S. 547). JAURÈS scheinen beide Auffassungen keine unüberwindlichen Gegensätze, beide können und müssen sich versöhnen, „einander durchdringen" (S. 551), denn das wirtschaftliche und das moralische Leben sind voneinander nicht zu trennen (S. 554).

Tatsächlich gebe es denn auch heute keinen Idealisten, der nicht zugesteht, daß das höchste Ideal der Menschheit nur nach einer vorhergehenden Umgestaltung des wirtschaftlichen Organismus verwirklicht werden kann; und andererseits sehr wenige Anhänger der materialistischen Geschichtsauffassung, die nicht in der nach ihrer Meinung naturnotwendigen Folge der wirtschaftlichen Entwicklung

zugleich auch die höchste Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit mit Freuden begrüßen (S. 557). Hat nicht MARX selbst in seine Geschichtsauffassung" — obwohl er die ethischen Idealisten als sentimentale oder rhetorische Dialektiker zu verspotten pflegte — „die Idee, den Begriff des Ideals, des Fortschritts, des Rechts wieder eingeführt? Er weist nicht bloß nach, daß die kommunistische Gesellschaft die naturnotwendige Folge der kapitalistischen Gesellschaft ist; er zeigt auch, daß in ihr der Gegensatz der Klassen aufhört, welcher die Menschheit entkräftet. Er zeigt ferner, daß dann zum ersten Mal der Mensch seine Fähigkeiten frei und voll entfalten und betätigen kann, daß den Arbeitern der kommunistischen Gesellschaft die geistige Beweglichkeit des Arbeiters und die ruhige Kraft des Bauern eigentümlich sein, daß die Menschheit glücklicher und edler als je auf der verjüngten Erde stehen wird" (S. 557).

Hat auch unseres Wissens MARX dies Zukunftsideal nirgends in so schöner rhetorischer Fassung geschildert, wie es der glänzende französische Redner hier am Schlusse seines Vortrags tut, so hat er und sein Freund ENGELS es doch jedenfalls besessen, besitzen es auch die heutigen strengeren Marxisten, ja gerade sie am ehesten. Und es lohnt sich deshalb wohl zu untersuchen — wie dies auch die Aufgabe *unseres* Buches ist —, ob diese Verbindung von materialistischen und idealistischen Elementen nur aus einem „vielleicht blinden Instinkt" des sozialistischen Bewußtseins hervorgeht und einen unlösbaren Widerspruch in sich schließt, oder ob sie in der Tat nicht bloß in den sozialistischen Gemütern, sondern auch *theoretisch* möglich ist. So weit stimmen wir JAURÈS durchaus zu. Dagegen vermögen wir der Art nicht beizustimmen, wie er selbst die Lösung der richtig gestellten Frage sich denkt. Wohl kann man die Philosophie als das Streben nach Vereinheitlichung der menschlichen Erkenntnis auffassen, oder, wie JAURÈS metaphysischer sagt, als „Erforschung der Einheit des Alls, welche alle Vorgänge und Erscheinungen, alle Gesetze in sich begreift" (S. 654), — aber ihre Aufgabe besteht doch deshalb nicht darin, schlechtweg eine „Versöhnung", eine „Synthese der Gegensätze und sogar der kontradiktorischen (!) Gegensätze" herbeizuführen, wie er (S. 547) meint. Weder systematisch noch historisch, wie dies von DESCARTES, LEIBNIZ, SPINOZA, KANT und HEGEL behauptet wird (S. 548f.). Höchstens auf HEGEL könnte es zutreffen, und auch bei ihm hat es nur den *historischen* Sinn, den der Redner selbst in die Worte kleidet: „Alles, was ist und gewesen ist, hat dadurch, daß es ist und daß es gewesen ist, seine geschichtliche Berechtigung und seine Wurzel in der Vernunft" (S. 549). Und der Gedanke, daß die „idealistische" und die „materialistische" Geschichtsauffassung einander „durchdringen" müssen, ist ebenso verschwommen, wie die unmittelbar darauf gebrauchte Analogie: „wie im organischen

Leben des Menschen der Mechanismus des Gehirns und das bewußte Wollen einander durchdringen" (S. 551). Unter diesem ‚einander Durchdringen' kann man sich in der Tat nichts Klares denken. Überhaupt bleibt für die von JAURÈS und LAFARGUE behandelte Frage die ursprüngliche „Veranlagung des menschlichen Gehirns" mit ihren uranfänglichen „Neigungen und Trieben", die in einen gewissen Gegensatz zu der objektiven geschichtlichen Entwicklung gestellt wird (S. 552 f.), am besten aus dem Spiel; denn sie ist eine Frage des von ihm selbst mit Recht grundsätzlich ausgeschalteten naturwissenschaftlichen Materialismus und kompliziert daher nur unnötig unser Problem. Eine Anmerkung der Redaktion (der *Neuen Zeit*) weist es denn auch zurück, daß MARX je das gesamte geistige Leben als einen bloßen „Reflex der wirtschaftlichen Vorgänge im menschlichen Hirn" bezeichnet habe; er habe bekanntlich nur erklärt, daß „die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß bedingt" (S. 552 Anm.). JAURÈS hat bei seiner Behauptung wohl den bekannten Satz aus dem *Kapital* (S. 822) im Auge gehabt, daß „das Ideelle nichts anderes ist als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle". Allein das soll dort nur den Gegensatz zu HEGEL bezeichnen und hat mit der Begründung des historischen Materialismus an sich nichts zu tun. So kann denn auch die Entwicklung des physiologischen wie des geschichtlichen Lebens unmöglich „gleichzeitig idealistisch und materialistisch" vor sich gehen, wie JAURÈS (S. 557) meint; und beide Auffassungen fließen an sich keineswegs „zu einer untrennbaren Einheit zusammen" (ebd.), sondern sind zunächst mit aller Schärfe voneinander zu trennen und abzugrenzen. Nur so kann der Boden zu einer, methodisch zu begründenden, Verständigung gegeben werden.

Vielleicht, weil in JAURÈS' Vortrag die „idealistische" Geschichtsauffassung (mit Absicht) stärker hervortrat, wendet sich die Gegenrede von PAUL LAFARGUE nur dieser und nicht dem uns vor allem interessierenden Problem einer möglichen Verbindung von Entwicklungslehre und erkenntniskritischer Ethik zu. Und so bekämpft sie natürlich vom Standpunkt des historischen Materialismus mit Recht die Vorstellung, daß dem Ursprung und der Entwicklung des Weltganzen im allgemeinen und des menschlichen Geschlechtes im besonderen ein „einheitlicher Plan" zugrunde liege. Die Idee der Gerechtigkeit, welche nach JAURÈS als unbewußte Idee im Haupte des Wilden schlummere, habe sich erst nach dem Entstehen des Privateigentums in das menschliche Hirn eingeschlichen (S. 582) und werde mit jenem „wie ein böser Spuk" verschwinden (S. 584). Dann, nach Überführung der Produktionsmittel in den Gemeinbesitz der Nation, würden „Glück und Frieden für alle auf Erden emporblühen". Denn „die Gesellschaft wird die Produktivkräfte bändigen und beherrschen, wie sie die Naturkräfte gebändigt hat und be-

herrscht. Dann erst und nur dann wird der Mensch frei sein, weil er zum Herrn seines sozialen Geschickes geworden ist. Damit hat die Herrschaft des Unbewußten ein Ende" (S. 631). Nach welchen Gesichtspunkten der dann „frei" und selbstherrlich gewordene Mensch „die Naturkräfte beherrschen" und sein „soziales Geschick" nunmehr „bewußt" und selbständig gestalten soll, verrät uns leider LAFARGUE nicht. Und so läßt er uns über unser Problem in noch größerem Dunkel als JAURÈS.

---

# Viertes Kapitel.

## Die Sozialphilosophie des Neukritizismus.

---

### I. Einleitung: Neukantianismus und Neukritizismus. F. A. Lange.

1. *Der Neukantianismus im allgemeinen.*

„Neukantianismus“ ist nachgerade ein recht vieldeutiger Name geworden. Anfangs wurde er auf diejenigen angewandt, die zu Beginn der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts, nachdem die stolzen spekulativ-metaphysischen Systembauten der nachkantischen Philosophie zusammengestürzt waren, unbefriedigt von dem rohen naturwissenschaftlichen Materialismus der BÜCHNER, VOGT und MOLESCHOTT einer-, dem verstiegenen Spiritualismus theologisierender „Idealisten“ andererseits, unter Hinweis auf KANT zur erkenntnistheoretischen Besinnung mahnten, die zu ihrem eigenen Schaden von den nachkantischen Metaphysikern vernachlässigt worden war. Es waren unter sich ganz verschiedenartige, von verschiedenen Seiten herkommende Denker, meist deutsche Philosophie-Professoren[164]), die sich in diesem Mahnrufe: Zurück auf KANT! begegneten. So der Herbartianer DROBISCH, der FRIES nahestehende JÜRGEN BONA MEYER, die durch die Schule HEGELs gegangenen Philosophiehistoriker EDUARD ZELLER und KUNO FISCHER, der scharfe Kritiker HEGELs RUDOLF HAYM in Halle, der seine eigenen Wege gehende OTTO LIEBMANN (noch heute in Jena) und andere. Am bekanntesten aber und durch sein epochemachendes Werk, ‚Geschichte des Materialismus‘ auch auf weitere Kreise von bedeutendstem Einfluß wurde FRIEDRICH ALBERT LANGE, auf den wir gleich noch wegen seiner Beziehungen zum Sozialismus zurückkommen werden. Dieser ganzen älteren Generation von Neukantianern ist, bei aller sonstigen Verschiedenartigkeit der einzelnen Individualitäten, ein stark ausgeprägt kritischer, bei einzelnen fast skeptischer Zug gemeinsam, der sich auch auf die moderne protestantische Theologie (Ritschl'sche Schule) übertrug, und in der Naturwissenschaft u. a. in dem berühmten *Ignorabimus* DU BOIS-REYMONDs (1872) zum Ausdruck kam. Diese Richtung, die vor allem den die Grenzen unseres Erkennens betonenden Zug der kantischen Philosophie hervorkehrte, ist es, die von DIETZGEN (vgl. S. 93 f.) und ENGELS (S. 71) als Agnostizismus bekämpft wurde. Als An-

hänger KANTs im strengeren Sinne des Wortes kann man sie, vielleicht F. A. LANGE ausgenommen, kaum gelten lassen.

Neben diese dem Agnostizismus zuneigenden älteren Neukantianer trat dann allmählich, dem Zuge der Zeit gemäß, eine Reihe von Gelehrten, die sich als Herausgeber, Textkritiker und Kommentatoren von KANTs Werken hervortaten oder sein Leben, seinen philosophischen Entwicklungsgang, sein historisches und sachliches Verhältnis zu den Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern in den Bereich ihrer Untersuchung zogen. Zu diesen Kantphilologen oder, wenn man will, Kanthistorikern zählen BENNO ERDMANN (in früherer Zeit), H. VAIHINGER, der Begründer der seit 1896 bestehenden Zeitschrift ‚Kantstudien', die Mitarbeiter der in KANTs Heimatsstadt erscheinenden ‚Altpreußischen Monatsschrift' RUDOLF REICKE, EMIL ARNOLDT, O. SCHÖNDÖRFFER, A. WARDA und manche andere. Auch sie sind zuweilen als Neukantianer bezeichnet worden, obwohl sie teils überhaupt kein tieferes systematisches Interesse in ihren Arbeiten an den Tag gelegt haben, teils — wie ARNOLDT oder SCHÖNDÖRFFER — eher als „Altkantianer" zu bezeichnen wären; zu denen sich von anderer Seite auch noch L. GOLDSCHMIDT (Gotha) und E. MARCUS (Essen) mit seinem Anhänger R. DRILL (Frankfurt) gesellt haben.

Die Zahl endlich derer, die durch KANT stark beeinflußt worden sind, ist nicht nur auf dem Gebiete der liberalen Theologie und der Naturwissenschaft (HELMHOLTZ, ZÖLLNER u. a.), sondern auch der Philosophie selbst in den letzten Jahrzehnten sehr groß gewesen. Manche von ihnen, wie A. RIEHL, W. WINDELBAND, H. RICKERT — die letzteren beiden besonders durch ihre geschichtsphilosophischen Arbeiten bekannt — werden wohl auch heute noch von manchen als „Neukantianer" bezeichnet, obwohl sie selbst unseres Wissens diese Bezeichnung ihrer philosophischen Stellung nicht akzeptiert haben oder gebrauchen.

### 2. *Der Neukritizismus Cohens und seiner Anhänger.*

Eine Richtung für sich bildet, den im Vorigen charakterisierten Tendenzen gegenüber, diejenige Anlehnung an den Kritizismus, die HERMANN COHEN in Marburg mit seinen schon zu Anfang der 70er Jahre einsetzenden, tiefdringenden Arbeiten über KANT begründet hat. Ihm haben sich dann von den 80er, namentlich aber den 90er Jahren ab, eine ganze Reihe von ihm mehr oder weniger beeinflußter Denker angeschlossen wie: vor allem PAUL NATORP, dann A. STADLER (Zürich, gest. 1910), K. LASSWITZ (Gotha, gest. 1910), RUDOLF STAMMLER (Halle), F. STAUDINGER und der Verfasser dieses Buches; seit dem letzten Jahrzehnt, unter dem gleichmäßigen Einfluß von COHEN und NATORP und in engerem Anschluß an sie, eine Anzahl jüngerer Philosophen, die sich wohl auch als „Marburger Schule" bezeichnet

wie: E. CASSIRER, A. GÖRLAND, W. KINKEL, N. HARTMANN, A. BUCHENAU, D. GAWRONSKY u. a. Dadurch daß COHEN in seinen früheren Werken mit besonderem Nachdruck seine Lehre oder vielmehr Methode als die wahrhaft kantische bezeichnete, hat man sich gewöhnt, von ihm und seinen Anhängern den Namen ‚Neukantianer‘ zu gebrauchen, während man vielleicht besser ‚Neukritizisten sagen sollte.

Was unterscheidet nun diese ‚Neukritizisten‘ von KANT? Zunächst sind sie selbstverständlich nicht für die persönlichen Anschauungen des alten KANT über Gott und die Welt verantwortlich, in denen er natürlich abhängig von seiner Zeit blieb. Aber sie identifizieren sich auch nicht mit seinem System. Sie sind nicht der Meinung, wie die älteren unselbständigen Schüler KANTs zu Ende des 18. Jahrhunderts, oder von den Jetztlebenden L. GOLDSCHMIDT und E. MARCUS, daß man das Werk des Meisters entweder ganz, in allen seinen Teilen, oder gar nicht annehmen dürfe[165]); Vielmehr glauben sie eben darin wahre Jünger KANTs zu sein, daß sie das Hauptgewicht nicht auf eine Philosophie, sondern auf das Philosophieren[166]), nicht auf den materiellen Inhalt von Lehrsätzen, sondern auf dasjenige legen, was ihnen an KANTs Philosophie als das Neue, Fruchtbare, Durchschlagende erscheint: seine transzendentale oder, wie wir heute allgemeinverständlicher sagen, erkenntniskritische Methode. Und da das Neue in KANTs Schriften nicht überall gleich durchsichtig hervortritt, sondern öfters noch von älteren Gedankengängen durchkreuzt wird, so hielten und halten sie es für die Aufgabe der Gegenwart, diese metaphysischen Überbleibsel von der kritischen Philosophie abzustreifen, die kritische Methode immer schärfer herauszuarbeiten und, wo es not tut, systematisch fortzubilden.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, diese Methode hier des näheren darzulegen oder gar ihre Ausbildung bei den einzelnen der genannten Denker, die überhaupt nur in der Art der Problemstellung und des methodischen Arbeitens miteinander übereinstimmen, zu charakterisieren[167]), zumal da dieselbe, soweit es unser Thema angeht, von selbst auf den folgenden Seiten in ihren verschiedenen Vertretern zum Ausdruck kommen wird, ja als immanente Kritik unsere ganze Darstellung beherrscht. Immerhin wollen wir, da noch keine Spezialdarstellung dieses Neukritizismus von anderer Seite existiert, einige der wichtigsten Merkmale seiner philosophischen Grundauffassung mit den Worten eines ihrer Hauptvertreter zusammenzufassen versuchen. Philosophie ist nach NATORP[168]) diejenige Wissenschaft, welche die Einheit der menschlichen Erkenntnisse durch den Nachweis des gemeinsamen letzten Fundaments, auf dem sie alle ruhen, sicherstellen soll. Sie hat daher mit aller sonstigen festgegründeten Wissenschaft strengen Zusammenhang zu

wahren, die verschiedenen Erkenntnisinteressen und -gebiete sicher gegeneinander abzugrenzen und in einer zentralen Einheit zusammenzubegreifen, indem sie diese Einheit in der eigenen inneren Gesetzlichkeit der Erkenntnis sucht. Mit aller wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt teilt sie den Charakter der Relativität; unumschränkt ist nur die Möglichkeit immer weiteren methodischen Fortschritts. Indem sie alles, was Gegenstand für das Bewußtsein ist, in e i n e m Zusammenhange und nach e i n e r Methode zu erforschen sich bemüht, beschränkt sie sich doch grundsätzlich auf Relationen; das Unbedingte, die absolute Bestimmung des Gegenstandes bleibt immer nur, freilich unabweisbare, Aufgabe. Die kritische Methode „geht nicht darauf aus, unsere Erkenntnis der Gegenstände über die Grenzen hinaus, die der Wissenschaft durch ihre Methode selbst gesetzt sind, zu erweitern, wohl aber über diese Grenzen sich klar zu werden durch Besinnung auf das eigene Grundgesetz der Erkenntnis“. Die erste, grundlegende philosophische Disziplin ist ihr die L o g i k oder E r k e n n t n i s k r i t i k, die ihre konkrete Grundlage in der Tatsache der W i s s e n s c h a f t, zunächst der Mathematik und der Naturwissenschaft, besitzt. Die zweite philosophische Grundwissenschaft ist die E t h i k, welche die von der theoretischen oder Naturerkenntnis grundsätzlich verschiedene praktische Erkenntnis zum Gegenstande hat, d. h. die ihr eigentümliche Gesetzmäßigkeit darlegt, ableitet und zu derjenigen der Naturerkenntnis in Beziehung setzt. Die Gesetzmäßigkeit der künstlerisch schaffenden Phantasie endlich und ihr Verhältnis zu den beiden vorigen untersucht die philosophische Ä s t h e t i k. Im Gegensatz zu diesen drei Arten objektivierender Erkenntnis sucht schließlich die P s y c h o l o g i e klarzustellen, wie jene Gestaltungen sich im unmittelbaren Erlebnis des Subjekts darstellen.

Schon aus dieser kurzen Darlegung seiner methodischen Grundanschauungen ergibt sich, daß der als „Neukantianismus“ bezeichnete moderne Kritizismus, dessen prinzipielle Auseinandersetzung mit der marxistischen Philosophie das Thema unseres Buches bildet, nichts zu tun hat mit irgendwelcher überirdischen Metaphysik, nichts mit KANTs drei „Postulaten“, nichts mit der Existenz eines sogenannten ‚Dinges an sich‘, das er vielmehr auflöst in einen Grenzbegriff, nichts vor allem mit einer „doppelten Buchführung“, wie man sie KANT und den Kantianern so oft vorgeworfen hat. Er bedeutet vielmehr, als erkenntniskritischer Monismus, „die endgültige Überwindung des Dualismus von Körper und Seele, Geist und Materie“ [169]).

Ehe wir uns jedoch der Sozialphilosophie dieses Neukritizismus zuwenden, müssen wir einen Blick auf den „Neukantianer“ und Sozialisten FRIEDRICH ALBERT LANGE werfen.

### 3. *F. A. Lange.*

Der Leser wird eine Würdigung LANGEs an dieser Stelle um so sicherer erwarten, da es jedem Interessierten bekannt ist, daß gerade er nicht zum wenigsten zur Neubelebung der Kantischen Philosophie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts beigetragen, und zugleich auch dem Sozialismus nicht bloß persönlich sehr nahe gestanden, sondern auch viele Jüngere sozialistisch beeinflußt hat[170]). In der Tat war es im Sinne der Kantischen Philosophie gedacht, wenn LANGE in seiner berühmten ‚Geschichte und Kritik des Materialismus' den spiritualistischen Idealismus auf der einen, den unphilosophischen und unkritischen Materialismus der BÜCHNER, VOGT usw. auf der anderen Seite bekämpfte: wogegen er dem Materialismus sein volles Recht als Maxime der naturwissenschaftlichen Einzelforschung, dem Idealismus seine Berechtigung in der Welt der Werte ließ. Und wie nahe er, auch politisch, dem Sozialismus stand, weiß jeder, der seine *Arbeiterfrage*, besonders in der ersten oder zweiten Auflage[171]), gelesen hat.

Trotzdem gehört LANGE, streng genommen, nicht hierher, d. h. in die Reihe der Neukritizisten. Denn er erblickt zwar mit KANT in den apriorischen Formen unserer Anschauung und unseres Verstandes die Grundlage der gesamten Erfahrung, er zeigt auch, wie ‚Materie, Atom, Kraft, Ding' usw. nichts anderes als unserem eigenen Geist entsprossene wissenschaftliche Hilfsbegriffe sind. Aber er faßt doch das a priori nicht in streng erkenntniskritischem Sinne. Er findet es in letzter Linie im „Wesen" des erkennenden Subjekts, in unserer geistig-körperlichen „Organisation". anstatt in den methodischen Bedingungen und Grundbegriffen der Wissenschaft, begründet. Und die Ethik verweist er im Gegensatze zu KANT, dessen „ganze praktische Philosophie" er für den „wandelbaren und vergänglichen Teil" von dessen Lehre erklärte, zusammen mit Religion und Ästhetik in das Gebiet der „Dichtung": freilich als einer „notwendigen und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechenden Geburt des Geistes", die „auf die Erzeugung der Einheit der Harmonie, der vollkommenen Form gerichtet ist". So steht er dem heutigen Neukritizismus zwar nicht fern, hat ihn aber doch nicht erreicht[172]).

Andererseits hat er MARX' Hauptschriften zwar gekannt und geschätzt und mit ENGELS sogar korrespondiert[173]), sich aber mit der materialistischen Geschichtsauffassung als solcher nicht prinzipiell auseinandergesetzt. So ausführlich sein Hauptwerk den naturwissenschaftlichen Materialismus behandelt, so gänzlich schweigt es vom historischen. MARX wird wohl als der „gründlichste jetzt lebende Kenner der Geschichte der Nationalökonomie" bezeichnet und an im ganzen vier Stellen der „Anmerkungen" zitiert — sowohl *Zur Kritik der politischen Ökonomie* als *Kapital I* —, aber eben doch nur als Historiker der Nationalökonomie oder wegen

seines Urteils über andere Denker [174]). Anders in der vierten Auflage der *Arbeiterfrage* von der sich ein ganzes Kapitel (das fünfte: *Kapital und Arbeit*) mit der „MARXschen Anschauung von der kapitalistischen Produktionsweise“ beschäftigt [175]), nachdem schon das erste den „Einfluß des trefflichen Werkes von KARL MARX: Das Kapital, I. Band“ auf den Standpunkt des Verfassers gegenüber dem Kapitalismus hervorgehoben, und das zweite das bleibende Verdienst von MARX darin erblickt hat, „der heuchlerischen Tendenz der herrschenden Volkswirtschaftslehre die Maske abgerissen nnd mit aktenmäßigen Beweisen gezeigt zu haben, wie sie überall unter der Firma der Freiheit nur die Unterjochung und Ausbeutung anstrebt . .“ [176]). Aber auch hier bildet den größeren Teil des Kapitels doch nur, nach LANGE selbst (S. 224), eine Erläuterung und Veranschaulichung der MARXschen Theorie von der Bildung der Überschußbevölkerung und die Untersuchung ihres Verhältnisses zu dem Grundgedanken von LANGES ganzem Buche, dem sozialen Kampfe ums Dasein. Erst gegen Ende desselben wirft er einen Blick auf die „Gesamtheit des MARXschen Systems“, das „den Einfluß der HEGELschen Philosophie mit ihrer Neigung, die Weltgeschichte in fortschreitenden, stets auf einem höheren Boden sich lösenden Gegensätzen zu entwickeln, nicht verkennen“ lasse (S. 247). Es sei eine merkwürdige Tatsache [177]), daß gerade zu einer Zeit, wo das HEGELsche System im allgemeinen Zeitbewußtsein seine Rolle schon völlig ausgespielt habe, die zwei „bedeutendsten und gereiftesten“, ja vielleicht neben VISCHERS Ästhetik „einzig bedeutenden“ Früchte dieses Systems ans Licht getreten seien: LASSALLEs Theorie der erworbenen Rechte und MARX’ Kritik der politischen Ökonomie. Kritisch bemerkt LANGE dazu, daß bei MARX „der volkswirtschaftliche Stoff aus einem staunenswerten und mit seltenster Freiheit beherrschten Material empirischer Fachkentnisse gleichsam von selbst hervorfließt“, während „die spekulative Form sich eng an die Manier des philosophischen Vorbildes anschließt und sich in manchen Teilen des Werkes zum Nachteil seiner Wirksamkeit in den Stoff eindrängt“. Manchen dieser spekulativen Elemente, auf die MARX vielleicht, „wie es mit Schmerzenskindern zu gehen pflegt“, den größten Wert lege, vermöge er (LANGE) keine bleibende Bedeutung beizulegen (S. 248). Gewiß sei der geschichtsphilosophische Grundgedanke HEGELS: „die Entwicklung in Gegensätzen und deren Ausgleichung“ die „starke Seite“ der HEGELschen Spekulation und „fast eine anthropologische Entdeckung“; aber die Wirklichkeit verlaufe doch, wie MARX für die Vergangenheit auch anerkenne, nicht so präzis, wie die spekulative Konstruktion (S. 248f.). Es folgt dann eine zwar an sich höchst interessante, aber uns hier nicht weiter berührende Kritik der MARXschen Zukunftsprognose und zum Schluß die bezeichnende Bemerkung: so sehr es auch, ‚das Endziel aller sozialen Bestrebungen“ sein müsse.

„den Kampf um das Dasein durch die Vernunft, deren Gegensatz er ist (man könnte auch dies nach der HEGELschen Methode konstruieren), aufzuheben, beziehungsweise auf sein geringstes Maß zu beschränken“, so werde doch eben die Mitwirkung dieses Kampfes ums Dasein erforderlich sein, um „die jetzt bestehenden Formen der Gesellschaft zu sprengen und allmählich aus dem Grunde umzugestalten“ (S. 251 f.).

LANGE teilt also die marxistische Ansicht von der kapitalistischen Entwicklung zwar zum großen Teil, aber er geht nirgends tiefer auf die „materialistische“ Grundlage dieser Theorie, sondern bloß — und auch dies nur kurz — auf ihre dialektische Form ein. Wie dagegen das Verhältnis des rein naturwissenschaftlich gedachten „Kampfs um das Dasein“ zu der aufhebenden oder beschränkenden „Vernunft“ methodisch zu denken sei, darüber hören wir, bei allen interessanten Ausführungen über die voraussichtliche Art der sich durchsetzenden Sozialrevolution (auch später S. 346—349), nichts. Kurz, unser Endurteil wird dahin lauten müssen: Bei allem Verständnis für die marxistische Kapitaltheorie, bei aller Überzeugung von der sittlichen Berechtigung des Sozialismus, die bei ihm, fern von aller Sentimentalität und unklaren Zerflossenheit [178]), in dem Schlußkapitel der *Arbeiterfrage* wie in dem Schlußabschnitt der *Geschichte des Materialismus* zu erhebendem Ausdruck gekommen ist, und bei aller gleichzeitig vorhandenen Einsicht in die Fruchtbarkeit der Kantischen Philosophie, hat LANGE doch keine Verbindungslinien zwischen Sozialismus und „Kantianismus“, d. h. zwischen sozialökonomischer Entwicklungstheorie einer-, Erkenntniskritik und erkenntniskritisch begründeter Ethik anderseits gezogen.

## II. Cohen.

Der erste Kantianer vielmehr, der auf die grundlegende Bedeutung der Kantischen Ethik für die philosophische Begründung des Sozialismus hingewiesen hat, ist der Führende unter den heutigen Neukritizisten, HERMANN COHEN in Marburg. Bereits sein vor mehr als drei Jahrzehnten geschriebenes Buch *Kants Begründung der Ethik* (Berlin 1877) [179]) mündete in den Gedanken aus, daß KANTS höchstes Gut, wie schon SCHLEIERMACHER bemerkt habe, im Grunde ein politisches sei (S. 328). Der moderne Hiob frage nicht mehr, „ob der Mensch überhaupt mehr Sonnenschein als Regen habe, sondern ob ein Mensch mehr leide als sein Nächster; und ob in der austeilenden Lust-Gerechtigkeit der berechenbare Zusammenhang bestehe, daß ein Mehr an Lust für das eine Mitglied im Reiche der Sitten das Minder des anderen zum logischen Schicksal macht“ (S. 327). Jenes höchste Gut brauche aber nicht mehr, wie von KANT geschehen, besonders „postuliert“ zu werden. Es sei bereits

gegeben in der „vor keiner Tatsache der sogenannten Erfahrung zurückschreckenden“ Idee eines Reichs der Zwecke als „regulativer Maxime“, die dazu da ist, den Erfahrungsgebrauch, dessen kausale Bedingtheit umzustoßen sie keineswegs beansprucht, zu regeln, „nach der Idee der Menschheit den Menschen umzuschaffen“ (S. 246). Darin besteht die „objektiv-praktische“ Realität des Sittengesetzes. Und so schließt COHEN sein Buch mit dem Satze: „die in ihrer Grundlegung auf anthropologische Gelehrsamkeit verzichtende Ethik bezeugt und bewährt sich in ihrer Begründung als Anthroponomie“ (S. 338).

Auch in einem Werke, in dem man es nicht vermuten sollte, in *Kants Begründung der Ästhetik* (Berlin 1889), kommt COHEN an einer Stelle auf das Problem des Sozialismus zurück. „So lange wir“, sagt er S. 139, „nur als Arbeitswerte figurieren, gehören wir ausschließlich dem Mechanismus der sozialen Ökonomie an, in welchem ein jedes Naturwesen, als wäre es nur ein Maschinenteil, als Mittel wirkt und als Mittel verbraucht und verschlungen wird“. Eben deshalb aber gibt es für die Idee als Zweckidee, als Aufgabe „keinen dringlicheren Anlaß, als welchen der soziale Mechanismus darbietet: das Verhältnis der bloßen Mittel zu durchbrechen und aufzuheben“. ARISTOTELES schon habe „seine bezüglich der Sklaverei bewiesene realistische Härte durch den Gedanken gemildert: daß, wenn Maschinen erfunden würden, welche die Handarbeit ersetzen könnten, die Aufhebung der Sklaverei ein möglicher Gedanke wäre“. „Im Reiche der Sitten dagegen gibt es keinen Unterschied zwischen Handarbeit und geistiger Arbeit. Der ‚Luxus der Geistestalente‘ ist ebensosehr ein bloßes *ἀδιάφορον* wie die Fabrikation der Nähnadel, wenn nicht der sittliche Zweck beide Arbeiten adelt. Die ganze Kultur ist ohne Wert, weil ohne Würde, wenn ein Individuum lediglich der Nationalblüte wegen leben, vielmehr dahinsterben muß“. Allein diese zwischen ästhetische Betrachtungen verstreute Stelle ist wohl von einem größeren Publikum kaum bemerkt worden. Deutlicher und offenkundiger sprach COHEN sich sieben Jahre später in seiner Neu-Ausgabe von F. A. LANGEs Geschichte des Materialismus aus.

In seinem *biographischen Vorwort* (1881) zu dem Werke des verstorbenen Freundes[180]) hatte er dessen Verhältnis zu KANT und dem Sozialismus nur kurz gestreift. Indem LANGE seinen Standpunkt entgegen STRAUSS und ÜBERWEG eingenommen habe, von denen der eine den Sozialismus haßte, der andere ihn ignorierte, habe er die ethische Frage „an ihrer lebendigen, ehrlichen Wurzel zu ergreifen verstanden“, und das vor allem mache ihn „zu einem Apostel der Kantischen Weltanschauung“ (Ausgabe von 1887, S. XIII).

Anders in der *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, die er der fünften Auflage desselben Werkes (1896) beigab. Hier handelt

ein besonderer Abschnitt, der dritte (S. LXIV—LXXVI), über *Das Verhältnis der Ethik zur Politik.* Und in ihm erklärt COHEN, indem er sich gegen das „Vorurteil einer naturalistischen Begründung" des Sozialismus wendet, dem auch LANGE in seiner vom Darwinismus erfüllten Zeit nicht widerstanden habe, kurz und bündig: „Der Sozialismus ist im Recht, sofern er im Idealismus der Ethik gegründet ist. Und der Idealismus der Ethik hat ihn begründet" (S. LXV). Der „Materialismus", d. h. eben jene naturalistische Begründung, sei — bei LANGE wie bei MARX und ENGELS — begreiflich als Opposition gegen den rhetorischen und scheinheiligen Idealismus ihrer Gegner, bilde aber doch im Grunde den unversöhnlichsten Widerspruch gegen das eigenste Prinzip des Sozialismus. In seiner Anerkennung einer Ideal-Politik gegenüber „jenem niederträchtigen aristotelischen Aristokratismus, welcher die Sklavenmaschine mit der göttlichen Weltordnung . . . für vereinbar hält", sei vielmehr KANT, wie der paradox klingende Ausdruck lautet: „der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus" (ebd.). Natürlich ist das nicht historisch, sondern logisch gemeint[181]). Man habe eben zur Zeit der Begründung der neuen Theorie KANT vergessen gehabt, der doch in der zweiten Formulierung seines kategorischen Imperativs die Idee der Menschheit als dessen Inhalt erklärt und in der dritten noch deutlicher den Menschen als Selbstzweck (Person) von allem unterschieden habe, was bloß Mittel (Sache) ist. Beigetragen zu diesem Vergessen habe wohl das berechtigte Mißtrauen gegen die Teleologie, die „stets die Rüstkammer der Reaktion, der Unklarheit und der Zweideutigkeit gewesen ist" (S. LXVI). Aber der Sozialismus solle des Zusammenhangs seines Namens mit der *societas*, der menschlichen Gesellschaft eingedenk sein, die schon zur Zeit der Stoa und wieder in den Naturrechtstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts der treibende Faktor gewesen sei: freilich nicht in ROUSSEAUS Sinne als bloße Summe der Individuen, sondern als deren „Ordnungs- und Leitbegriff" genommen.

Für die seit LANGES Tod verflossenen zwei Jahrzehnte glaubt COHEN einen „Riesenfortschritt" in der „Anerkennung des ökonomisch-juristischen Rechtes des Sozialismus im Bewußtsein der allgemeinen Bildung" konstatieren zu dürfen. „Heute wehrt sich kein Unverstand mehr gegen den ‚guten Kern' der sozialen Frage, sondern nur noch der böse oder der nicht zureichend gute Wille". Nur der „idealfeindliche Egoismus, der der wahre Materialismus ist", versagt dieser „Wahrheit des öffentlichen Bewußtseins", die freilich noch ein „öffentliches Geheimnis" ist, den Glauben und pocht auf das geschriebene oder gar „im Dienste seiner Interessen eiligst umzuschreibende" Recht, auf die „verbrieften Privilegien der Stände". Den „Partei-Sozialismus" aber suche man durch das Verlangen einer

genauen Beschreibung des Zukunftstaates zu verwirren, während doch die sittlichen Rechtsforderungen des Sozialismus mit der Poesie der Utopien nichts zu tun haben (S. LXVIIf.).

Wie entschieden nun auch der Marburger Philosoph die Idee des Sozialismus anerkennt, so hat er doch an den „dermaligen politischen Sozialismus“ verschiedene wichtige Forderungen zu stellen: 1. Als Fundament muß der Materialismus nicht nur „zeitweise abgeschüttelt“, sondern „radikal aufgegeben“ werden. 2. Als Krönung seines Gebäudes darf, wie die Ethik, so auch der Sozialismus die Gottesidee nicht abweisen, die freilich bei COHEN nichts anderes als den Glauben an die Macht des Guten, die Hoffnung auf die Verwirklichung der gerechten Sache bedeutet. 3. Gegenüber einer rein realistischen Auffassung des Begriffs der Gesellschaft und gegenüber der materiellen Wirtschaftsgenossenschaft müssen Recht und Staat, als Ideen, Ehrfurcht fordern und finden; denn, wie keine Freiheit ohne Gesetz, so kann ohne die im Gesetz bestehende Gemeinschaft keine freie Persönlichkeit, keine wirkliche Gemeinschaft moralischer Wesen bestehen. Mit der Anerkennung der, notwendigerweise mangelhaften, bestehenden Rechts- und Staatsordnung kann sich gleichwohl der schärfste Blick für ihre Gebrechen, die tiefste Glut für deren gründliche Heilung verbinden. Die Vereinigung beider Bedingungen hat von jeher den „großen, wahrhaft revolutionären Umschwung“, nämlich den stetigen geschichtlichen Fortschritt verbürgt. Endlich ist 4. mit der Idee der Menschheit (menschlichen Gesellschaft) die Idee des Volkes (der Nationalität) zu verbinden, indem wir jene, die wir ehren und achten, in diesem, das wir lieben, zu verwirklichen streben. Die Volksidee, wie z. B. ein FICHTE sie gelehrt, vertritt zugleich „den bevorrechteten Ständen gegenüber die Idee der Menschheit im eigenen Volke“, und „es kennzeichnet die Herabgekommenheit unserer Zeit, wenn die Erneuerung dieser kräftigsten Idee unserer politischen Wiedergeburt als ein Angriff auf Staat und Gesellschaft verleumdet werden kann“ (S. LXXV). „Eine Nation, die für Reich und Arm verschiedene Schulen hat . . . mag auf dem Wege zur Nation sein; ein Volk ist sie nicht“ (ebd.). So „erschafft die Idee der Gesellschaft die wahre Einheit des Volkes auf dem Grunde der Kultur des Geistes“. In diesem Sinne für die Realisierung der Volksidee zu wirken, ist „der Inbegriff der Aufgaben des Idealismus“ (S. LXXVI).

Während COHENS wissenschaftliche Werke bis dahin seine philosophischen Anschauungen in der Form von Interpretationen der Kantischen Philosophie auf ihren drei Hauptgebieten (Erfahrungslehre, Ethik und Ästhetik) wiedergegeben hatten, hat er mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts sein eigenes System zu entwickeln begonnen. Der uns hier angehende zweite Teil, die 1904 in erster, 1907 bereits in zweiter Auflage erschienene *Ethik des*

*reinen Willens*[182]), hat seine methodische Bedeutung darin, daß hier zum ersten Mal die Ethik als die Logik der Geisteswissenschaften, insbesondere als das logische Fundament der Rechtswissenschaft begründet wird [183]). So tritt denn auch die rein idealistische Begründung des Sozialismus darin womöglich noch deutlicher und schärfer hervor.

Auch hier wird jedoch die materielle, ökonomische Grundlage der modernen sozialistischen Bestrebungen mit offenen Worten anerkannt. Es sei eine „herzlose Tendenz“, die sich in dem Vorwurf „bloßstelle“, daß der Sozialismus eine Magenfrage sei: den man darum „aus dem sittlichen Prinzip der geistigen Freiheit, die über alle Magenleiden obzusiegen vermag, gesinnungstüchtig bekämpfen“ müsse. Solcher Gesinnung gegenüber, „die als bloße Unkenntnis heutzutage schwer entschuldigt werden kann“, hebt COHEN mit kräftigen Worten die ethische Berechtigung der „Magenfrage“ hervor: „Wo die Lebenskraft unterbunden wird, da kann der Wille, der reine Wille nicht gedeihen. Die Lebenskraft aber, die in der Gesundheit der Gliedmaßen und also auch des Magens besteht, sie betrifft nicht nur ein einzelnes oder eine Minderheit von Individuen, sondern es gilt, sie auf die breiten Schichten, die in ihrer überwiegenden Mehrheit das Volk bilden, zu verpflanzen. Der Eudämonismus der Magenfrage bedeutet nichts Geringeres als die Fürsorge der reinen Ethik für die Tatkraft des reinen Willens und für die Reinheit des Selbstbewußtseins. Dieser Eudämonismus ist das Gegenteil von Egoismus. Darum konnte und durfte er sich mit dem Sozialismus verbinden“ (2. Aufl. S. 295).

Aber er darf nicht das letzte, das entscheidende Prinzip bilden. Deshalb beklagt unser Ethiker auch in diesem Werke (S. 253), daß „der Materialismus der Geschichtsansicht . . . zum tiefen Schaden der Sache alle sozialistischen Gedankenkreise beherrscht“. Das rühre nicht bloß von MARX und ENGELS, sondern auch von der Rechtsphilosophie LASSALLEs her, der „in HEGEL befangen, in der Welt des Geistes nur die Welt des Begriffs sieht“, und für den daher auch „die Weltgeschichte, die Geschichte des sittlichen Geistes“ bloß „dialektische Bewegung des Begriffs“ sei (S. 252). Recht und Staat aber können nach COHEN nicht auf den logischen, sondern nur auf den ethischen Begriff des Volkes gegründet werden. Deshalb habe ja auch der Sozialismus in LASSALLE mit Recht an den Staatsbegriff (freilich HEGELs) angeknüpft, der den bei FICHTE noch maßgebenden romantischen Begriff des Volksgeistes erst berichtigt und erfüllt (S. 254). Allerdings setze er (der Sozialismus) der romantisch-nationalen Staatsidee des „Patriotismus“ im verjüngten Begriffe der Gesellschaft, als der universalen Genossenschaft, „den echten, ethischen Kulturbegriff des Staates gegenüber“ (S. 255). Dazu stimme aber wiederum nicht der historische Materialismus. Denn

„ließe sich die These durchführen, daß die besseren ökonomischen Verhältnisse an sich und ausschließlich die Sittlichkeit des Menschen verbessern könnten, so würde diese These zugleich besagen, daß es kein Problem der Sittlichkeit gebe“, ja „es würde damit auch dem Rechte nicht allein seine ethische, sondern auch seine logische Grundlage entzogen“ (S. 312). Trotzdem solle man sich um dieses logisch-ethischen „Fehlers“, dieses inneren Widerspruchs willen nicht „gegenseitig in polemische Distanz versetzen“, sondern lieber „über die Unklarheit der Stichworte hinweg“ die innere Verständigung suchen. Werde doch MARX, wenn er „von seiner hohen geschichtlichen Warte aus die zwingende Macht der materiellen Verhältnisse eindringlich machen will, unversehens zum Satiriker“. „Der sittliche Feuergeist spornt seine ganze große Arbeit: die theoretische wie die praktische. Pedantisch ist es, einem solchen Gesandten des Gottes der Geschichte die Sprüchlein der spirituellen Moral vorzuhalten; und ihm zu bedeuten, daß er die Urkraft des Ich verkannt und verleumdet habe“ (S. 312f.). Jene innere Verständigung aber ist möglich, wenn jener logische Widerspruch der materialistischen Geschichtsauffassung durch den „sittlichen Geist, der in dieser ganzen Theorie pulsiert“ zur „Selbstkorrektur“ gebracht, wenn der rein wirtschaftliche Begriff der „Gesellschaft“ zu einem sittlichen erhoben wird. Nur so kann der Mensch aus dem bloßen „Produkt und Fazit“ der ökonomisch-sozialen Entwicklung, der er ist, zu einem Faktor derselben werden: dessen Wirksamkeit heute noch unterbunden ist, dessen Reich aber die Zukunft bildet (S. 314). [COHEN scheint hier an ENGELS' Wort von dem Sprung ins Reich der Freiheit gedacht zu haben].

Die politische Idee des Sozialismus aber liege fest in jener Fassung des kategorischen Imperativs begründet, welche die Menschheit „in deiner Person wie in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ zu brauchen lehrt: diese Worte enthalten „das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte“ (S. 320). Der absolute Wert (nach KANT die „Würde“) der Person verträgt sich nicht mit dem „Marktpreis“ des Arbeitswertes. Das wird immer mehr die große Frage der modernen Politik „und demgemäß“ der modernen Ethik (S. 322), weil eben nach KANT die Politik angewandte Ethik ist oder vielmehr sein soll. Denn freilich die positive Politik kann nie mit der Ethik zusammenfallen, weil sie niemals das Ideal ganz zu erreichen vermag. Das Problem vom besten Staate kann vielmehr nur in dem Problem vom besten Rechte bestehen; die Utopie dagegen ist das Ideal des Eudämonismus (S. 601).

Diejenige Frage aber, in der die Rechtswissenschaft mit der Ethik am häufigsten in Kompetenzkonflikte gerät, ist diejenige vom Rechte der Person, insbesondere ihrem Verhältnis zur Sache, also

das Problem des Eigentums. Wird insbesondere der Arbeitgeber „der Kapitalist, in seiner Eigenschaft als Herr über die einzelnen Handlungen der „fremden Person", d. h. des Arbeiters, nicht tatsächlich Eigentum der Person selbst?" (S. 605). Und wie steht es mit dem Recht auf das Eigentum am Arbeitsprodukt? Wird der Arbeiter Eigentümer am Ertrage seiner Arbeit? (S. 610f.). Diese Frage ist die Grundfrage der sittlichen Kultur; das Problem des Eigentums bildet seit PLATOs Republik „die alte *crux* der Ethik". Was die bisherige geschichtliche Erfahrung darüber sagt, das darf uns nicht irre machen; solche „Einschüchterungen" des Historismus hat schon KANT mit der treffenden Kennzeichnung als „pöbelhafter Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung" zurückgeschlagen (S. 612). Aber die Ethik und also auch das Recht kann nicht „beim Arbeiter billig werden lassen" wollen, „was dem Kapitalisten recht ist", d. h. sie kann nicht etwa ihn nun an Stelle des bisherigen Kapitalherrn als verbrieften Eigentümer seines Arbeitsertrages ein- und festsetzen wollen. Die Lösung findet die rechtsphilososphische Ethik, wenn sie sich mit der Rechtsgeschichte in Verbindung setzt, in dem Begriff der Assoziation, im genossenschaftlichen Eigentum. An dem Begriffe der Assoziation vollzieht sich heute nach allgemeinem Eingeständnis der Fortschritt im Rechte (S. 614). Die Genossenschaft aber, die relative Gemeinschaft, muß fortentwickelt werden zur absoluten Gemeinschaft, dem Staate der Gerechtigkeit, dem freilich der heutige Staat „vielfach und nachdrücklich Hohn spricht". Denn — das bekennt unser Philosoph an dieser Stelle ganz offen — „der empirische Staat ist der Staat der Stände und der herrschenden Klassen". Und „nur dadurch kann der Machtstaat Rechtstaat werden, daß er das Recht der Idee des Staates gemäß, nicht im Interesse der Stände und Klassen ausbildet" (S. 615). „Ohne das Menschenrecht im Staate herrscht Machtrecht, Klassenrecht im Staate. Ein Schattenbild des Staates ist alsdann der Staat. Und sein Schicksal ist, ob kurz oder lang, der Untergang; die Besiegung oder die Selbstauflösung. Nur die Gerechtigkeit ist das Fundament des Staates. . . . Sie stellt die Allheit als den Selbstzweck des Menschen dar" (S. 616).

Endlich hat COHEN auch in seinem neuesten Buche, der um mehr als die Hälfte erweiterten zweiten Auflage von *Kants Begründung der Ethik* (s. oben), die nunmehr zur „Begründung" auch die „Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte" hinzugefügt hat, deutlich merken lassen, in welchen Punkten der angewandten Ethik er über KANT hinausgeht. Wir greifen nur die wichtigsten heraus. COHEN tadelt es, daß KANT, indem er seiner Rechtsphilosophie den Begriff des Rechtszwangs zugrunde gelegt, „nicht diejenige freie, unbefangene, souveräne Kritik an dem positiven Rechte geübt

hat, ohne welche die transzendentale Kritik ihr wahrhaftes Leben und ihre machtvolle Fruchtbarkeit nicht zu entfalten vermag" (S. 399); sowie, daß er dieselbe „nach der Sitte der Zeit mit den Fragen des Vertrags und des Besitzes', nicht aber gemäß seiner eigenen Lehre mit dem Begriff der sittlichen Person eröffnet hat" (S. 442f.). Er hebt hervor, daß der kritische Philosoph infolge der wirtschaftlichen Rückständigkeit seiner Zeit das große Gebiet des Arbeitsvertragsrechts, auf dem der Zusammenhang des Rechts mit der Ethik, „als einer Lehre vom Werte des Menschen", entscheidend werde, noch gar nicht berücksichtigt habe (S. 418, vgl. 441). — Und in seinen geschichtsphilosophischen Schriften zeige sich „eine Enge und Einseitigkeit des bürgerlichen Standpunktes der Aufklärung" darin, daß eben „Aufklärung" das höchste Ziel bleibt, nicht aber eine „auf alle Menschen erstreckte wissenschaftliche Erkenntnis" (S. 513). „Es wird (sc. von KANT) nicht gesagt, daß wir Kunst und Wissenschaft nur auf einen verschwindend kleinen Teil der Menschen in allen Staaten verteilt finden" (S. 511). Vielmehr zeige sich immer wieder, daß „der bürgerlich-politische Gesichtspunkt des Verkehrs hier leitend ist" (S. 513). „Weder ist der soziale Gesichtspunkt noch in bezug auf die Kultur der theoretische der intellektuellen Erkenntnis nach ihrem vorwiegenden Anteil an dem Geiste, an dem Begriff der Geschichte hervorgehoben" (S. 514). Selbstverständlich tadelt COHEN auch, und zwar als ein „Grundversehen", KANTs Unterscheidung von Staatsbürgern und Staatsgenossen; bloßgelegt werde der Fehler schon durch die „Ironie" in KANTS eigenem Satze: „Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erfordernisse zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können" (S. 527). Dem formalen Recht des „jeweiligen" Staates, der „gegenwärtigen" Verfassung wird die Idee, die „ewige" Substanz des Staates, der „ursprünglichen" Gesetzgebung entgegengestellt (S. 527f.), und aus der Berechtigung der Staatsidee, die nicht untergehen darf, das zwar nicht juristische, wohl aber welthistorische Recht der Revolutionen gefolgert, jener „Eruptionen" in denen gewiß „nicht lediglich und ausschließlich reinste Sittlichkeit auflodert", sondern auch „Schlacken genug aus dem unsittlichen positiven Naturzustande mit zum Vorschein kommen", die aber doch immer wieder „Titanenkämpfe des sittlichen Martyriums wie der geistigen Kraft" darstellen[184]).

Kurz, infolge der mangelhaften Übereinstimmung zwischen der reinen Ethik und ihren Anwendungen bedürfen KANTs eigene Ausführungen der Ergänzung und Fortbildung, gemessen an der echten Wurzel alles Idealismus, der Idee im Sinne der Aufgabe (S. 556f.). Die Geschichte geht weder in den materiellen ökonomischen Verhältnissen noch in den Individuen noch in den Ideen von Staat und Recht allein auf. „Die Rechte wechseln, die Völker kommen

und gehen, die Einrichtungen der Kultur verändern sich, die Ideen selbst, welche einen objektiven Wert und eine bestimmte Verwirklichung annehmen, gehen in andere Werte und Inhalte über, und endlich die Individuen, welche sich als Urheber alles geschichtlichen Geschehens dünken, verschwinden nicht nur, sondern auch ihre Urheberschaft erleidet Einschränkungen und neue Deutungen ihres Wesens und Schaffens, . . . nur allein die Aufgaben der Vernunft bleiben ohne Wandel, weil ihre Bestimmtheit allein in ihrer Bestimmbarkeit besteht“ (S. 555 f.). „In der geschichtlichen Idee der Menschheit, ihrer Aufgaben und ihrer Ziele liegt der Schwerpunkt der reinen Ethik; liegt der Quellpunkt für deren allseitige reine Anwendung“ (S. 556).

## III. Stammler.

Im Beginn seiner Abhandlung über das Verhältnis der Ethik zur Politik hatte COHEN darauf hingewiesen, daß das Kulturproblem der Ethik — abgesehen von ihrer Stellung zur Religion — in „ihrem Konflikt mit der Geschichte der Menschen im Naturleben der Völker und mit den Einrichtungen in Wirtschaft, Recht und Staat“ bestehe, „zu denen die Wissenschaften der Ökonomie, des Rechtes und des Staates das Korrelat bilden“ (a. a. O. S. LXIV). Während er diese Worte schrieb, war ein umfangreiches Werk erschienen, das sich zum ersten Male in umfassender, systematischer Weise eben mit diesem Thema und zwar nach den Grundsätzen der kritischen Methode auseinandersetzte. Es war das Buch des Rechtsphilosophen RUDOLF STAMMLER in Halle: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialpolitische Untersuchung* (Leipzig 1896, 668 Seiten)[185].

STAMMLER faßt seine Aufgabe, im Sinne von KANTs transszendentaler Methode und unter Berufung auf sie, rein erkenntniskritisch. Psychologie, Naturwissenschaft, Nationalökonomie, Jurisprudenz werden zwar häufig genug herangezogen, aber methodisch nur als Hilfstruppen betrachtet. Gegenüber Dogmatismus und Skeptizismus, gegenüber der psychologischen und der genetischen Betrachtungsweise, gegenüber Materialismus und Spiritualismus wird der (um mit KANT zu reden) „kritisch gesuchte und methodisch eingeleitete“ Standpunkt eines wissenschaftlichen Idealismus vertreten. Die Kernfrage des ganzen Werkes lautet daher nicht: Wie ist soziales Leben entstanden? sondern: Unter welcher formalen Bedingung ist soziales Leben als ein eigener Gegenstand unserer Erkenntnis zu erfassen und einheitlich zu denken möglich? Die erkenntniskritische Methode muß, so paradox es auch auf den ersten Anblick erscheinen mag, von allem Sonder-Inhalte des sozialen Lebens gänzlich absehen; soll ein einheitlicher und all-

gemein gültiger Gesichtspunkt, eine grundlegende Gesetzmäßigkeit für dasselbe gefunden werden, so kann sie nur in der Form, d. i. — wiederum nach KANT[186]) — dem Bestimmenden, Bedingenden, Gesetzlichen an aller Erkenntnis, liegen. Die Materie ist in diesem Falle das Zusammenleben von Menschen als bestimmbarer, willensfähiger, auf Befriedigung ihrer Bedürfnisse gerichteter Wesen, die Form deren äußere Regelung. Soziales Leben heißt also: durch äußerlich (im Gegensatz zur Moral oder subjektiven Motiven des einzelnen) verbindende Normen geregeltes Zusammenleben von Menschen. Dem Stoff nach ist natürlich alles soziale Wollen geschichtlich bedingt, erwächst es mit Notwendigkeit aus besonderen historischen Ursachen. Wie nur eine soziale Erfahrung, so gibt es auch nur eine Kausalität. Und wenn die, nach STAMMLER in den Kreisen der Universitätsgelehrten bisher viel zu wenig beachtete, materialistische Geschichtsauffassung zum ersten Male eine einheitliche Methode oder Gesetzlichkeit für die wirtschaftlich-rechtliche Entwicklung aufgestellt hat, so ist das kein Fehler von ihr, vielmehr im Gegenteil ihr Hauptverdienst. Auch STAMMLER behauptet einen „Kreislauf“, einen „Monismus“ des sozialen Lebens; auch er hält den Zusammenhang der geistigen mit den zugrunde liegenden wirtschaftlichen Bewegungen — mag er im einzelnen auch oft genug schwer aufzudecken sein — für grundsätzlich unabweisbar.

Aber er behauptet mit KANT und dem neueren Kritizismus etwas Weiteres: es ist neben der undurchbrechbaren und unüberschreitbaren Kausalreihe der sozialgeschichtlichen Erfahrung noch ein anderer methodischer Gesichtspunkt als der von Ursache und Wirkung möglich, der sich schon dem Laien in den einfachen Unterscheidungen von Erkennen und Wollen, Bewirktem und zu Bewirkendem, Sein und Sollen kund gibt. Es soll das beileibe keine zweite Art von Kausalität sein, die etwa in die erste wie von ungefähr hineinfahren und ihre ausnahmslose Geltung zu nichte machen könnte; sondern eine andere Art von Gesetzmäßigkeit, die nicht nach dem Warum, sondern nach dem Wozu, nicht nach Ursache und Wirkung, sondern nach Mittel und Zweck, bis hinauf zu der obersten Einheit möglicher Zwecksetzung, d. h. dem „Endzweck“, fragt. Es gibt mit anderen Worten — was die Theoretiker des historischen Materialismus bisher nicht genügend beachteten — neben der kausalen noch eine ihr keineswegs widersprechende, sondern sie nur ergänzende teleologische Betrachtungsweise der Erscheinungen des sozialen Lebens. Die konkreten Bestrebungen erwachsen freilich immer aus den jeweiligen sozialen Zuständen, sind aber nach menschlichen Wünschen und Zielen zu leiten, deren oberster Maßstab nur ein solcher des Endzweckes oder Endziels sein kann. Der historische Materialismus selbst kann, sobald er seine Gedanken

im einzelnen näher darlegen will, nicht umhin, „zielbewußte“ Einzelwillen vorauszusetzen, also das Telos in seine Betrachtung aufzunehmen. Der Endzweck des menschlichen Gesellschaftslebens aber kann nicht in einem empirischen Sonderziel, und sei es auch eins der sogenannten höheren Kulturgüter, aufgehen; er kann vielmehr nur ein formaler Gedanke, ein einheitlicher Gesichtspunkt sein, der in unbedingter Geltung richtend und leitend über allen bedingten Einzelzwecken steht. Nun gibt es nur einen einzigen Gedanken, der in unbedingter Grundsätzlichkeit für alles Recht besteht: den der menschlichen Gemeinschaft. Und so ist denn das soziale Endziel nach STAMMLER die Gemeinschaft frei wollender Menschen, in der „ein jeder die objektiv berechtigten Zwecke des anderen zu den seinigen macht“. Freilich, dies soziale Ideal ist nicht ein positiver „Rechtszustand“, der eine bestimmte Gesellschaftsordnung zur notwendigen Voraussetzung hätte. Die Kollektivierung der Produktionsmittel z. B. ist eine offene Frage, für welche, wie STAMMLER meint, die materialistische Geschichtsauffassung bisher den Beweis der Notwendigkeit noch nicht erbracht hat und auch so lange nicht erbringen kann, als sie auf dem unfertigen und widerspruchsvollen Standpunkt der bloßen Naturkausalität verharrt, ohne das soziale Telos anzuerkennen, ohne jene Vergesellschaftung als „das rechte Mittel zum rechten Zwecke“ in „zukünftiger, naturgesetzlich kommender Lage“ nachzuweisen. Sondern das soziale Ideal bezeichnet lediglich eine formale Methode, den empirisch sich aufdrängenden Stoff des geschichtlichen Rechtes, des sozialen Wollens nach dem Gemeinschaftsgedanken als dem Grundgesetz der menschlichen Zwecke zu leiten und zu richten[187]).

## IV. Natorp.

Schon ehe STAMMLER's *Wirtschaft und Recht* erschien, hatte der Marburger Philosoph PAUL NATORP in mehreren Artikeln des *Archivs für systematische Philosophie* die *Grundlinien einer Theorie der Willensbildung* entwickelt. Sie bildeten das Vorspiel zu seinem drei Jahre später folgenden systematischen Hauptwerk: *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (Stuttgart, Frommann, 1899)[188]). Was STAMMLER in breitester, den Gedanken nach allen Seiten hin drehender und wendender Ausführung darlegt, erscheint bei NATORP in knappster Zusammenfassung und bildet bloß die Einleitung zu seinem Hauptthema: der systematischen Begründung einer Volkserziehungslehre auf der Grundlage der Gemeinschaft.

NATORP hatte sich bereits seit Jahren mit diesem Probleme beschäftigt. Schon seine *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (Freiburg 1894, in 2., um ein längeres Nachwort vermehrter

Auflage, Tübingen 1908) bezeichnete er als „ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik". Auch kleinere Schriften, besonders *Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung und soziale Frage* (Heilbronn 1894) und *Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik* (Berlin, 1895)[189]) waren, wie schon die Titel zeigen, dem gleichen Zwecke gewidmet. Das neue Buch will nun — ein Gebiet, das die bisherige Sozialphilosophie noch fast ganz seitab hat liegen lassen — die Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaftslehre und Erziehungslehre untersuchen, und zwar beide als „in der tiefsten Wurzel eins und untrennbar zusammengehörig" (Vorwort S. V) nachweisen. Zu diesem Zwecke aber mußte auf die philosophischen Fundamente beider zurückgegangen, eine systematische Grundlegung gegeben werden. So enthält das Buch weit mehr, als sein Titel zunächst vermuten läßt, nämlich: 1. eine erkenniskritische Grundlegung, 2. die Hauptbegriffe der Ethik, 3. die Grundlage einer Sozialphilosophie, und erst dann 4. das in seinen Umrissen ausgeführte System einer sozialen Pädagogik, als „Organisation und Methode der Willenserziehung": dies alles auf einem Raume von nur 350 Seiten. Wir versuchen im folgenden wenigstens die Grundgedanken herauszuschälen, was allerdings bei der Fülle des in so knappe Form gegossenen Inhalts nicht ganz leicht ist[190]).

1. *Erkenntniskritische und sozialphilosophische Grundlegung.*

Die „Grundlegung", wie das ganze Werk, steht auf dem Boden des Neukritizismus. Erziehung ist Willensbildung. Wille aber ist Zielsetzung, Vorsatz eines Gesollten, einer Idee. In der Idee tritt der gesamten Welt der Natur, deren oberste Begriffe und Gesetze die Wissenschaft in kausaler Durchdringung zu erforschen sucht, ein ganz neuer Gesichtspunkt gegenüber, der weder naturwissenschaftlich noch psychologisch (auch die Psychologie ist Naturwissenschaft), sondern nur erkenntniskritisch zu verstehen ist. Man muß sich zunächst klar machen, daß neben dem zeitlich bedingten Denken noch ein anderes, gewissermaßen überzeitliches Denken, wie das logische und mathematische, existiert. Sätze wie $A = A$ oder $2 \times 2 = 4$ gelten unterschiedlos zu aller Zeit. Nur vermittelst dieses nach Einheit im Bewußtsein, d. h. durchgängigem Zusammenhang des Gedachten, strebenden logischen Denkens kommt theoretische oder Naturerkenntnis (nach KANT: Erfahrung) zustande. Aber diese Erfahrungserkenntnis ist ihrer Natur nach einer Vollendung, eines Abschlusses im Unbedingten unfähig. Hier tritt nun die regulative Idee im Kantischen Sinn des Wortes ein, „die letzte Einheit, der letzte eigenste Blickpunkt der Erkenntnis" (S. 24). Das Gebiet der Zwecksetzung tut sich vor uns auf, die, indem sie nach Zwecken, zuletzt dem Zwecke aller Zwecke (Endzweck) fragt, uns in das Reich des Wollens, des Sollens und somit der Ethik führt.

Worin besteht nun die Gesetzlichkeit des Sollens? diese Frage muß die Grundfrage einer wissenschaftlichen Ethik sein. Antwort: In der „formalen“ Einheit meiner Zwecke, d. h. in ihrer notwendigen Übereinstimmung unter sich. Das Gesetz der Einheit — das ist der durch KANTs transzendentale Methode bestimmte Grundgedanke des Natorpschen Philosophierens — ist das Grundgesetz des Bewußtseins, das zunächst die theoretische Erkenntnis (in der mathematischen oder Größen-, und der Natur- oder ursächlichen Gesetzlichkeit), dann aber ebenso die praktische (in der Zweckgesetzlichkeit) beherrscht; so schließt sich in ununterbrochenem Zusammenhange an die Logik die Ethik an. KANTs formales Sittengesetz bedeutet nichts anderes als unbedingt einheitliche Ordnung der Zwecke nach dem Maßstabe und unter der Herrschaft der Vernunft.

Die „Erfahrung“ vermag zwar diese Kantische Ethik der reinen Idee in ihrem letzten formalen Grunde nicht aus sich selbst heraus zu begründen, aber ihrem Stoffe nach bleibt die neue Gesetzlichkeit (der Zwecksetzung) ganz und gar auf Erfahrung angewiesen. Das Gesollte soll doch verwirklicht werden. Wie die Erfahrung den Stoff bietet, und wie er sich jener reinen Form fügt, das im Anschluß an NATORPS scharfsinnige Deduktionen darzulegen, würde zu weit führen. Wir erwähnen nur, daß der Verfasser drei „Stufen der Aktivität“ unterscheidet, von denen jede die vorige in sich enthält: 1. Trieb, 2. bewußter Wille, 3. Vernunftwille; dazu die interessante Parallele auf dem theoretischen Gebiet: 1. Vorstellung schlechtweg, 2. bewußt objektivierte Vorstellung, 3. wissenschaftliche Objekterkenntnis; endlich die Übertragung auf das soziale: 1. Naturkräfte, 2. deren bewußte Beherrschung durch die Technik, 3. die Unterordnung der letzteren unter den höchsten menschlichen Zweck: die Menschenbildung.

Menschenbildung aber ist möglich nur in menschlicher Gemeinschaft, und durch sie; alle Pädagogik ist deshalb im Grunde Sozialpädagogik. Echter Sozialismus schließt den berechtigten Individualismus nicht aus, sondern ein; denn Erhebung zur Gemeinschaft bedeutet nicht Beschränkung, sondern Erweiterung des eigenen Selbst, nicht die Eindämmung, vielmehr erst die wahre Entfaltung des Individuums. Wir übergehen das folgende Kapitel von den „Hauptbegriffen der Ethik“ seinem größten Teile nach, weil das System der individuellen Grundtugenden (Wahrheit, Tapferkeit oder sittliche Tatkraft, Reinheit oder Maß, Gerechtigkeit), das unser Philosoph hier in freier Anlehnung an PLATO entwirft, so interessant es auch für den Ethiker ist, doch in keiner unmittelbaren Beziehung zu unserem Thema steht. Nur der vierten und letzten Tugend, der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) muß hier gedacht werden, weil sie die individuelle Grundlage der sozialen Tugend bildet. Denn sie verlangt Wahr-

haftigkeit, sittliche Tatkraft und das rechte Maß in Arbeit und Genuß: im Interesse der Gemeinschaft. Indem sie ihren letzten Grund in der Kantischen Achtung der Menschheit in jeder Person, auch der des Ärmsten und — Schlechtesten, findet, fordert sie Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt. Diese Gleichheit kann und soll freilich keine mechanische sein, nicht in der Zuteilung von Gütern je nach dem Gutsein bestehen, sondern nur darin, daß allen die gleiche Möglichkeit zur Ausbildung ihrer Fähigkeiten gegeben wird. Die Wahrhaftigkeit des einzelnen wird nun zur Herrschaft der vernünftigen Einsicht im öffentlichen Leben im Gegensatz zu Personen-, Klassen- und Rassenhaß, die Tatkraft zum Einstehen für Recht und Gesetzlichkeit im Kampf gegen die eigenen und die gesellschaftlich mächtigen Sympathien und Antipathien, das rechte Maß zur harmonischen Ordnung von Arbeit und Genuß überhaupt; die soziale Gerechtigkeit endlich verlangt, daß jeder seinen rechtmäßigen Anteil an Bildung, Regierung und — Arbeit habe!

Von unmittelbarster Bedeutung für die Beziehungen zwischen neukantischer Philosophie und Sozialismus sind die in den §§ 16 — 18 mit bewundernswürdiger Kunst auf 48 Seiten (S. 131—178) zusammengedrängten Fundamente einer kritischen Sozialphilosophie. Die in dem ersten Teile nachgewiesenen drei „Grundfaktoren der menschlichen Aktivität“: Trieb — Wille — Vernunft, ergeben, auf das soziale Leben ihrer Träger übertragen: Arbeitsgemeinschaft[191]) unter gemeinschaftlicher Willensregelung (durch die Technik), die ihrerseits der vernünftigen Kritik der Gemeinschaft untersteht (S. 134). Daraus ergeben sich weiter drei, einander selbst fort und fort neu erzeugende und gestaltende Grundklassen sozialen Tuns: die wirtschaftliche, regierende und bildende Tätigkeit, deren jede ihren eigentümlichen Zweck hat, aber in Verfolgung desselben auch die beiden anderen in Anspruch nimmt. Wirtschaft und Recht insbesondere dienen beide als bloße Mittel dem einen höchsten Zweck der Menschenbildung, der nun seinerseits die wirtschaftliche Arbeit und politische Tätigkeit sittlich zu adeln vermag.

Natorps „Grundgesetz der sozialen Entwicklung“ (§ 18) will keine kausale Erklärung ihres zeitlichen Geschehens bieten, zu dessen wirklicher Erkenntnis es ihm bei dem heutigen Stande der Wissenschaft noch an den notwendigsten Vorbedingungen zu fehlen scheint (S. 162), mithin kein Natur- oder Erfahrungsgesetz sein, sondern als ein regulatives Gesetz der Idee verstanden werden, das jedoch mit den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung in engster systematischer Verbindung steht. In lückenlosem Zusammenhang reihen sich an einander (vgl. S. 134): Naturerkenntnis — Technik — soziale Regelung — vernunftgemäße Gestaltung des sozialen Lebens.

Den Zusammenhang der drei ersten Stufen hat auch die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung klar erkannt. Was ihr noch fehlt, ist das bewußte Aufsteigen zu der höchsten Stufe, der Grund davon am letzten Ende der dem historischen ebenso, wie dem naturwissenschaftlichen, Materialismus anhaftende Mangel an Erkenntniskritik. Wie es kein Naturgesetz außer uns gibt, so ist auch die soziale Gesetzlichkeit nur Gesetzlichkeit des Bewußtseins und kann ernstlich aus der sozialen „Materie" nicht abgeleitet werden. Und jeder materiale oder geistige Fortschritt beruht ebenso auf dem Bewußtsein, weil auf naturwissenschaftlicher Erkenntnis, sozialtechnischer Einsicht, ordnendem Willen. Gewiß ist dieser Fortschritt von Erkenntnis und Wille nicht von Anfang an bewußt und gewollt. Aber im Gegensatz zu TÖNNIES, der einen vom Willen unabhängigen „vegetativen" Teil des sozialen Lebens annimmt, meint NATORP doch, daß auch die „überaus langsamen, scheinbar ziellosen Fortschritte der frühesten Entwicklungsstadien jederzeit Fortschritte, nämlich ebenso langsame und ebensowenig zielbewußte Fortschritte der Erkenntnis und des Willens waren" (2. Aufl. S. XIII). Und daß, trotz der „tausendfältigen Unvernunft, der scheinbaren Gesetzlosigkeit, ja Gesetzwidrigkeit des wirklichen Verlaufs" (S. XVI), die einem Blinden klar sei, doch das Entwicklungsgesetz unbestreitbar sei, daß „eben in dem Grade, wie die soziale Erkenntnis und der soziale Wille sich entfalten und damit auch die ihnen an sich zukommende beherrschende Stellung gegenüber den vegetativen Funktionen erringen, der Fortschritt allgemein zielsicherer, ununterbrochener, mit einem Wort ‚zwingender' wird" (S. XIII f.). So besteht denn „von den untersten materialen Bedingungen bis zum höchsten Gesetze der Bewußtseinsform, dem Gesetze der Idee, ein durchgehender, ununterbrochener Zusammenhang" (S. 166, 2. Aufl. 186). Ein regulatives Gesetz der Idee, und nicht ein Erfahrungsgesetz der Natur, muß das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit schon deshalb sein, weil wir unter Geschichte „im Vollsinn des Wortes" doch nur dasjenige Geschehen begreifen, woran die Idee der Menschheit, die soziale Vernunft des Menschen beteiligt ist. Eine neue soziale Ordnung zu schaffen, erfordert gewiß zunächst die höchste technische und zwar sozialtechnische Einsicht, aber nicht minder notwendig als letzten Leit- und Gesichtspunkt die Idee einer bestmöglichen Ordnung der Zwecke Diese Idee muß selbstverständlich, wenn sie nicht einem verschwommenen und haltlosen Spiritualismus verfallen will, in gesetzmäßigem und ununterbrochenem Zusammenhang mit der sozialen Materie bis zu ihren letzten Unterlagen herab verbleiben. So entsteht ein durchgehender Gesetzeszusammenhang der soeben bezeichneten Grundfaktoren des sozialen Lebens, den NATORP, durch eine scharfsinnige Übertragung der drei „regulativen Prinzipien"

KANTS (der Homogeneität, Spezifikation und Affinität oder, wie NATORP moderner sagt: der Generalisation, Individualisation und des stetigen Übergangs) vom Natur- auch auf das technische, soziale und sittliche Gebiet, noch enger und systematischer zu gestalten weiß. Das sittliche Endziel der sozialen Entwicklung und zugleich Grundgesetz der menschlichen Bildung sieht der Verfasser, dabei an PESTALOZZI erinnernd, in der einheitlichen sittlichen Ordnung der Zwecke unter allseitiger Entfaltung des Menschenwesens in lückenlosem harmonischem Zusammenhang seiner Grundkräfte (S. 175 f.).

## 2. *Sozialpädagogik.*

Diesem Ideale in ewiger Arbeit am einzelnen wie an der Gemeinschaft, und zwar am letzten Ende des gesamten Menschengeschlechtes (S. 188), zuzustreben, das ist die „Bewegung zum Endziel". Was haben wir zu tun, um zu diesem Ziele oder zunächst wenigstens auf den Weg zu ihm zu gelangen? Das lehrt, soweit die Antwort auf dem Gebiete der Erziehungslehre liegt, die zweite Hälfte des Buches: die soziale Pädagogik als Organisation und Methode der Willenserziehung (S. 191—352). Denn das wesentlichste Mittel zur Erziehung des Willens besteht in der Organisation der Gemeinschaft in Haus, Schule und öffentlichem Leben. Von der reichen Fülle praktischer Anregungen, die dieser Teil dem Pädagogen, dem Ethiker, dem Sozialpolitiker gibt, mag sich jeder durch eigene Lektüre überzeugen; über des Verfassers Grundstellung kann nach allem Vorhergesagten kein Zweifel mehr sein. Wir greifen, das eigentlich Pädagogische beiseite lassend, nur einige wenige Punkte heraus, die den Sozialpolitiker näher angehen.

Die Familie, die gegenwärtig in einer noch nicht absehbaren Periode innerer Umbildung begriffen ist, kann zwar nicht mehr zu den verengenden und veralteten Formen einer für uns auf immer entschwundenen Zeit zurückkehren, aber wir brauchen deshalb ihrem Verfall nicht mit verschränkten Armen zuzusehen. Die unleugbar fortschreitende Konzentration der wirtschaftlichen Entwicklung ist wohl vereinbar mit Individualisierung des Arbeitsbetriebs. Dagegen ist die Herabdrückung des Arbeiters zur Maschine, ja zum Maschinenteil unvereinbar mit seiner durch die Gesetze der sozialen Entwicklung gleichfalls geforderten Beteiligung an der regierenden wie an der bildenden Tätigkeit. „Die Wiederherstellung individualisierter Arbeit, vollends die geistige und rechtliche Emanzipation des Maschinensklaven, fordert eine mehr und mehr individualisierte Erziehung . . . . . zur Arbeit selbst, und darum ein individualisiertes, nicht kasernenmäßig roh und mechanisch zentralisiertes Leben des Arbeiters, welches doch wohl nur ein Hausleben, ein Familienleben, wenn auch vielleicht anderen Stiles als bisher wird sein können" (S. 197, 2. Aufl., S. 221). Starkes Gemeinschafts- und gesundes Familienleben

sind wohl vereinbar. Heutige keimartige Anfänge, wie die FRÖBELschen Kindergärten, wären allmählich zu allgemeineren Organisationen (Familienverbänden, Nachbarschaftsgilden) zu erweitern; wozu natürlich für die arbeitende Klasse eine „vor allem um der Erziehung willen zu verlangende größere Freiheit vom Arbeitszwang, durch gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit bei gleichzeitiger Sicherung eines angemessenen Arbeitseinkommens“, gehören würde. Für die Schulerziehung fordert NATORP eine wirkliche Volksschule im weitesten Sinne des Wortes. Denn alle haben Anspruch — zwar nicht auf genau die gleiche Bildung, wohl aber auf gleiche Sorgfalt für ihre Bildung, auf Anteil an der großen Bildungsgemeinschaft, allein nach dem Maßstab der Fähigkeit, nicht sonstiger Vorrechte. Seine Vorschläge, die wir hier nicht diskutieren wollen, lauten: Allgemeine obligatorische Volksschule bis zum zwölften Lebensjahre, dann Vorbereitung auf die Berufe: das „neuhumanistische Gymnasium“ nur für die wirklich zu theoretischer Ausbildung Befähigten, daneben eine Gewerbe- oder Realschule mit angegliederten (fakultativen) Fachkursen für die gewerblichen Berufe; statt der bisherigen unzulänglichen Fortbildungsschule eine Vollschule für alle bis zum achtzehnten Jahre, die, in freierer Weise organisiert, zugleich mit den Anfängen der beruflichen Ausbildung (Lehrlingszeit) verbunden werden könnte. Für die Stufe der freien Selbsterziehung im Gemeinleben der Erwachsenen endlich: Erweiterung der jetzigen Universität zu einer wahren universitas, d. h. Hochschule für die Gesamtheit, wobei an die Universitäts-Ausdehnungs-Bewegung in England und den Vereinigten Staaten, an die „Volkshochschule“ der skandinavischen Länder anzuknüpfen wäre, an die letztere auch in Hinsicht auf ein geordnetes Zusammenleben ihrer Zöglinge.

Kurz, die Erziehung muß sich in den Dienst der Gemeinschaft, das Leben der Gemeinschaft am letzten Ende in den Dienst der Erziehung stellen, wie schon PLATO erkannt, aber bei seiner Überschätzung der Geistesbildung sowie der Arbeitsteilung, und seiner Unterschätzung des wirtschaftlichen und politischen Faktors für das Gemeinleben, nur unvollkommen durchgeführt hat. Wir alle haben den Beruf der sozialen Erziehung, und Endzweck eines jeden, auch des geringsten, Menschendaseins ist nicht Wirtschaft und Recht, sondern Vollendung des Menschentums. Nur auf dem Grunde eines wahrhaften Gemeinschaftslebens kann und wird auch der Unterricht, namentlich der geschichtliche (S. 285ff.), ethische (S. 303ff.) und philosophische (S. 310), wahrhafte Früchte tragen, das ästhetische Niveau erhöht werden (S. 318f.) und endlich das religiöse, d. i. das Menschheits- und Ewigkeitsgefühl gedeihen. Die alte Jenseits-Religion hat ihre Rolle ausgespielt (S. 351), die neue, reifere „innerhalb der Grenzen der Humanität“, in die sie umzubilden ist, und die

für NATORP nur in dem Glauben an die Idee besteht: sie wird nicht künstlich gemacht werden, aber sie wird eines Tages von selbst da sein, „eine Frucht der sittlichen Erneuerung menschlicher Gemeinschaft“ (S. 352).

3. *Zum Kantjubiläum. Sozialismus und Individualismus.*

Von solchen Gesichtspunkten ausgehend, konnte NATORP denn auch in seinem Aufsatz zum 100jährigen Gedächtnis IMMANUEL KANTS[192]) es aussprechen, daß der kritische Philosoph „auch in der Sozialphilosophie unser Führer sein muß“. Der neuere Sozialismus habe sich die Orientierung an KANT leider gespart; er scheine sie, auch wenn er sie nicht ganz ablehne, doch mehr als ein „ornamentales Beiwerk“ anzusehen, auf das man allenfalls auch verzichten könne. Das sei allerdings verzeihlich, „solange die Sozialphilosophie auf kritischer Grundlage in der Allgemeinheit der sittlichen Forderung stecken bleibt und sich nicht zu einer genauen Methode der Wirtschafts- und Rechtslehre durchzuarbeiten vermag“. Denn dadurch allein werde sie befähigt, auf die bestimmten, durch die Zeit gestellten Fragen auch bestimmte Antwort zu geben. Und dazu seien jetzt „einige erste Schritte“ geschehen und „weitere zu erwarten“. Gewiß habe KANT selber zur Sozialphilosophie nicht mehr als „einige allgemeinste Sätze“ beigesteuert; eben deren Konsequenzen zu entwickeln, sei uns als „große und dankbare Aufgabe“ zugefallen. Übrigens fuße doch auch der „wissenschaftliche“ Sozialismus mit „keiner seiner wesentlichen Aufstellungen“ auf den spezifischen Vorausetzungen der Hegelschen Philosophie, aus der er historisch hervorgewachsen sei; der Hegelianismus sei für die großen Sozialisten im Grunde doch nur die damals gegebene Form des Evolutionismus gewesen. Gerade an diesem Punkte aber genüge die „einzige Einsicht, daß die gesunde theoretische Basis des Evolutionismus die regulativen Prinzipien KANTS sind“, um das „ganze Problem einer philosophischen Begründung des Sozialismus auf den Boden der kritischen Philosophie hinüberzutragen, die sich — der dringend notwendigen Aufgabe auch nicht entzogen hat“ (a. a. O., S. 321 f.).

Die Ethik aber, in kritischem Sinne genommen, bleibe der Leitstern auch der sozialen Geschichte, d. h. der Geschichte der „Gestaltung und Umgestaltung menschlicher Gemeinschaftsordnung“. Und nicht bloß die Pädagogik sei bereits auf dem Punkte angelangt, sich zur „Sozialpädagogik“ zu vertiefen; sondern auch Wissenschaft, Kunst, Religion „sehen sich unweigerlich darauf hingewiesen, festen Halt am Leben der Gemeinschaft zu suchen, wie es auf der derb materiellen Grundlage der Wirtschaft, d. h. der sozialen Ernährungsordnung, in den ehernen Formen des positiven Rechts und folglich des Staats sich gestaltet und . . . umgestaltet“ (S. 391 f.). Die

Rolle von Vernunft und Wissenschaft aber sei es nicht, beim politischen und wirtschaftlichen Kampf stumm zu bleiben oder in theoretischer Bearbeitung der sozialen Fragen sich feige vor den „Mächten des Tages“ zu beugen. Sondern, wie NATORP schon ein Jahrzehnt früher in der Vorrede zu seiner *Religion* geschrieben hatte: „Sind durch die Lage der Zeit die Fragen radikal gestellt, so bedarf es radikaler Antworten, folglich der Wissenschaft; nicht dieser oder jener, sondern der Radikalwissenschaft: Philosophie“. Und, wenn der Deutsche auch von Alters her radikaler in der Theorie als im politischen Handeln gewesen sei, so erreiche doch auch seine Geduld einmal ihre Grenze: dann werde sich zeigen, daß ihm „die Theorie nicht bloß für die Theorie gut war“. „Vielleicht ist der Tag der Abrechnung näher, als man denkt; um so mehr muß man darauf vorgedacht haben“ (S. 320).

Von dem neuesten Buche NATORPs: *Philosophie und Pädagogik, Untersuchungen auf ihren Grenzgebiet* (Marburg 1909) kommt für unser Thema nur der zweite Abschnitt in Betracht, der in Ergänzung der *Sozialpädagogik* die inneren Beziehungen zwischen *Individualität und Gemeinschaft* näher untersucht. Der „Fundamentalsatz“ der Sozialpädagogik wird hier dahin formuliert: „daß die entscheidenden Bedingungen der Erziehung in der Gemeinschaft, die entscheidenden Bedingungen der Gemeinschaft in der Erziehung liegen“ (S. 122). [So gern die Marxisten der ersten Hälfte dieses Satzes beistimmen werden, so wenig werden sie die Wahrheit der zweiten zugeben, sobald man „Erziehung“ im gewöhnlichen Sinne faßt]. Und zwar kommt es nicht auf eine „gelegentliche Mitberücksichtigung“, sondern auf ein „radikales Erfassen“ dieser engen Wechselbeziehung an: wie es bisher höchstens bei PLATO zu finden gewesen ist; denn selbst ROUSSEAU und PESTALOZZI — deren letzterem ein großer Teil der wissenschaftlichen Arbeit NATORPS gewidmet ist[193]) — sind zu einer methodischen Durcharbeitung, ja auch nur zu einer schlichten grundsätzlichen Formulierung jenes von ihnen wohl beachteten Wechselverhältnisses nicht gekommen (S. 123). „Individuum“ und „Gemeinschaft“ sind, jedes für sich genommen, bloße Abstraktionen. Wie die Gemeinschaft nur im Verein der Individuen besteht, so auch das Individuum nur durch sie (S. 124); selbst das Genie, in dem das Gemeinschaftsleben nur stärker pulsiert als in den anderen (S. 150). Ja, die Individualität wächst mit der Vertiefung der Gemeinschaft, anstatt abzunehmen (S. 185); sie wird durch diese erhalten und erst recht gesichert (S. 178). Und andererseits bildet und gestaltet der wissenschaftliche Forscher wie der Künstler, so individuell auch sein Schaffen ist, schließlich doch für die anderen (S. 154).

Freilich beide, Gemeinschaft und Erziehung, sind nicht unveränderliche Fakten, sondern Ideen, unendliche Aufgaben,

in beständiger Entwicklung begriffen. Nicht die jedesmal gegebene Gesellschaft (Staat, Kirche, Familie oder sonstige Einzelgemeinschaft) soll die Erziehung bestimmen. An ihnen übt vielmehr die „Sozialpädagogik“ einschneidendste Kritik, indem sie den sozialen Zustand der Gegenwart lediglich als Durchgang zwischen längst unhaltbar gewordenen sozialen Ordnungen der Vergangenheit und den sich erst von ferne ankündigenden der Zukunft betrachtet. So ist, gegenüber dem in sozialer Hinsicht wesentlich stationären und damit rückschrittlichen Individualismus in der Erziehung, der pädagogische Sozialismus „weil evolutionistisch, notwendig in der Theorie radikalistisch, in der Praxis reformbereit“ (S. 131).

Auch KANTs kategorischer Imperativ ist nicht individualistisch gemeint. Denn, indem er gebietet: „Handle so, daß die Maxime deiner Handlung allgemeines Gesetz werden kann“, deckt sich ihm der praktische Gesichtspunkt des Individuums mit dem der Gemeinschaft (S. 177). Und, wenn er uns in seiner anderen Formulierung „die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen“ achten lehrt, so spricht er nicht von dem einzelnen als für sich stehend, sondern von dem Menschentum, d. h. von dem, was den Menschen erst eigentlich zum Menschen macht, sowohl in der eigenen Person als in der jedes anderen. Und auch von dieser wird nicht gesagt, daß sie als Zweck und nicht als Mittel zu brauchen sei, sondern nur: niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck. „Das ist genau der Begriff der Gemeinschaft, . . . in der jeder einzelne einerseits Mittel für die Zwecke aller, aber eben damit, weil im Zwecke der Gemeinschaft ja mitbegriffen, zugleich auch selber Zweck ist“ (S. 137)[194].

## V. Staudinger.

### 1. *Ethik und Politik.*

Tragen die Werke von STAMMLERi und NATORP in erster Linie wissenschaftlichen, auf die methodisch-systematische Begründung eines idealistischen Sozialismus gerichteten Charakter, so verfolgt FRANZ STAUDINGERs *Ethik und Politik* (Berlin, Dümmler 1899, VI und 162 S.) neben ihrem wissenschaftlichen auch den praktischen Zweck, die Zeitgenossen auf „diejenigen materiellen und sittlichen Grundlagen hinzuweisen, auf denen allein eine Erneuerung des sittlichen Lebens möglich ist“ (Vorwort S. III). Es werden demgemäß in dem zweiten Teile, der die im ersten gefundenen Prinzipien der Sozialethik auf die heutige Gesellschaft anwendet, auch bestimmte ethische und politische Zeitrichtungen (die Nationalsozialen, die Bodenreformer, die Gesellschaft für ethische Kultur und besonders die deutsche Sozialdemokratie) charakterisiert und kritisiert. Aber, ist auch der Stilcharakter verschieden, so ist doch der Geist derselbe. Das Fundament ist am letzten Ende auch für STAUDINGER

der Kantische Gedanke vom Reich der Zwecke und der moderne Sozialismus in seinen Augen nur eine weitere Ausbildung dieses in seinem Kern schon von der Prophetie des alten Bundes und der Jesuslehre verkündeten Gedankens. STAUDINGER stellt sich noch offener und entschiedener auf die Seite des Sozialismus, aber er verlangt ebenso entschieden im Interesse der wissenschaftlichen Konsequenz von ihm, daß er seiner Begründung „das Prinzip einheitlichen Erkennens und einheitlichen vernünftigen Wollens“ bewußt zugrunde lege. „Die analytische Begründung der Ethik durch KANT, wie sie durch COHEN, NATORP, STAMMLER u. a.“ — aus Bescheidenheit vermeidet STAUDINGER sich selbst zu nennen[195]) — „weiter entwickelt worden ist, bildet die notwendige Ergänzung zu der vorwiegend historisch-kausalen Begründung der MARX-ENGELSschen Schule“ (Vorw. S. IV).

Weniger in äußerlichem Anschluß an KANT, dem er vielmehr mitunter (S. 45 und 65 A.) entgegentritt, aber ganz im Sinne der uns bekannten kritischen Methode legt auch STAUDINGER den verschiedenen Sinn von kausaler und Zweck-Betrachtung dar. Vielleicht werden diejenigen, denen diese Betrachtungsweise noch weniger geläufig ist, gerade durch seine populärere Art, welche die Leitsätze durch zahlreiche Beispiele aus allen Gebieten zu illustrieren weiß, überzeugt werden. Ebenso wenig, wie die Begriffe „richtig (wahr)“ und „falsch“, haben „gut“ und „schlecht“ an sich etwas mit kausalem Werden zu tun. Und nicht auf den Inhalt, sondern auf die Einhelligkeit alles Erkennens kommt es der echten Wissenschaft an. „Wahr ist nur dann ein Satz, wenn er sich eindeutig in den Zusammenhang aller Erkenntnisse einfügen läßt“ (S. 17): das entspricht ganz KANTs „formaler Einheit der Erfahrung“. Und gut ist eine Handlung oder ein Wille, „sofern und weil sie sich einheitlich in den Zusammenhang alles Lebens (aller Zwecke) einfügen“ (S. 39): das ist KANTs formales Sittengesetz in anderer Form. „Das Prinzip der wahren Moral ist also das Prinzip der Einheit menschlichen Denkens, Wollens und Handelns unter gleichberechtigten Menschen.“ Es ist zugleich dasselbe Prinzip, das dem Christentum als Idee eines Reiches Gottes (also im Kantischen Sinne) zugrunde liegt; nur ist es jetzt „in seinen inneren Bedingungen erkannt und entfaltet“ und „aus den Nebeln des Jenseits zu einer treibenden Kraft in dem Leben der Menschheit erhoben“ (S. 39). In diesem Sinne ist jene Einheit, nach der sich unser ganzes Wesen sehnt, „für uns wirklich Gott“ (S. 43), weil das Gute, der oberste Richtpunkt unseres Denkens und Wollens. [Ich sehe nicht ein, weshalb STAUDINGER sich S. 43 Anm. gegen NATORPs in genau dem gleichen Sinne gebrauchten Ausdruck: das Unbedingte, wehrt; denn das „Unbedingte“ erhält auch bei NATORP seinen Inhalt selbstverständlich erst aus der Erfahrung]. Das sittliche oder, sagen wir be-

stimmter, das sozialethische Ideal bestimmt STAUDINGER, sachlich in völligem Einklang mit NATORP und STAMMLER, als „die durch freie, gleichberechtigte Menschen zu schaffende Einheit des praktischen Gemeinschaftslebens in Erkenntnis, Zweckordnung und Wille“ (S. 66 f.), später (S. 81, 84) auch geradezu mit STAMMLER als „die Gemeinschaft frei wollender Menschen“.

Aus ihm entspringt alle Gemeinschaftsethik. Die Verdunkelung dieses Einheitsstrebens dagegen ist der Quell aller Gewaltethik, die das Mittel über den Zweck stellt: als fanatischer Sektengeist, als dogmatische Unterdrückungssucht, als nackte Interessenpolitik oder gar als „satanische“ Lüge und Heuchelei. Dem gegenüber bleibt die Aufgabe ethischer Politik: die vernunftgemäße Fortbildung der gegebenen, geschichtlich gewordenen Ordnung jenem sozialethischen Endziele zu. Ihre Mittel sind: Erkenntnis und Organisation (S. 80). Das dunkle Bewußtsein der Massen, ihr blinder Gefühlsdrang zu mehr oder minder phantastischen Zielen muß sich abklären zu klarem Erkennen, zielbewußtem Wollen und organisiertem Handeln.

Freilich ist alle Ethik machtlos, sobald die historischen Bedingungen zu einer sittlichen Erneuerung der Gesellschaft fehlen. „Die schönsten Grundsätze MARK AURELS können kein Rom vor dem Zusammenbruch retten, weil sie nicht als lebendige Triebkräfte einer Massenbewegung erscheinen“ (S. 80). Diese letzteren sieht STAUDINGER in der modernen Arbeiterbewegung. Das kapitalistische System ist nicht, wie der alte Liberalismus glaubte, ein System des Zusammenlebens freier und gleicher Menschen (S. 111), sondern übersetzt nur die früheren persönlichen Herrschaftsformen in die unpersönliche des Kapitals. Demgegenüber vertritt der Sozialismus die höhere Sittlichkeit; aber auch er hat noch manchen Rest der ihm gegenwärtig anhängenden Gewaltethik abzustreifen; er muß die Kontinuität der Entwicklung, d. i. den steten Zusammenhang des Werdenden mit dem schon Gewordenen, den schon die Natur der Dinge vorschreibt, auch seinerseits nicht durchbrechen wollen und den Weg der verfassungsmäßigen Fortbildung wahren, soweit es an ihm liegt.

Dem Marxismus steht STAUDINGER ähnlich gegenüber wie STAMMLER und NATORP, im ganzen aber doch erheblich näher. Er vergleicht die Marxsche Methode mit derjenigen von KANT, insofern beide keine psychologischen Untersuchungen, sondern objektive Analyse des Gegebenen treiben. „Darum ist, wenn auch manche Einzeluntersuchung verbesserungsfähig sein mag, an Prinzip und Methode der Marxschen Forschung nichts auszusetzen. Wir vermögen an ihr keinen prinzipiellen Fehler, sondern nur einen Mangel zu entdecken, der zu ergänzen ist“ (S. 110). Dieser Mangel liegt darin, daß MARX auf die Frage des Verhältnisses der Ökonomie zur Ethik nicht eingeht. Er will nur zeigen, welche Gesetze tatsächlich

in der heutigen Volkswirtschaft wirken, weist dagegen jede Begründung ihres Rechtes oder Unrechtes ab. Das aber ist ein „unmögliches Unterfangen". „So lange der Marxismus das soziale Werden nach dem kausalen Gesichtspunkte wissenschaftlich verfolgt, ist er leistungsfähig und kann etwaige Irrtümer stets wieder nach wissenschaftlich-einheitlicher Methode korrigieren. Sobald er sich aber bewußte und planmäßige Umgestaltung des Gegebenen zum Ziele macht, kann er den Maßstab hierzu nicht in jenem kausalen Werden entdecken . . . Sobald der Marxismus dessen inne wird, kommt er in konsequenter Verfolgung seines eigenen Prinzips zu KANT", auf dessen Forschungen die Einsicht in das Gesetz der Zweckbildung ruht. Und umgekehrt bleiben „die Gesetze der Zweckbildung ein leeres Schema, sobald die Naturgesetze des tatsächlichen Lebens nicht die Grundlage darbieten. Sobald der Kantianer dies klar erkennt, kommt er in folgerechter Entwicklung seiner eigenen Grundgedanken zu MARX", auf dessen Forschungen die Einsicht in die Gesetze der bisherigen wirtschaftlichen Entwicklung gegründet ist (S. 159).

## 2. *Kant und der Sozialismus.*

Speziell über die Frage *Kant und der Sozialismus* hat sich STAUDINGER einige Jahre später in den *Sozialistischen Monatsheften*[196]) ausgesprochen. Nicht einfach aus KANT ablesen, so führt er hier aus, kann man den Sozialismus, wie übereifrige Gegner den Neukantianern haben unterschieben wollen; wohl aber führen die Konsequenzen seiner liberalen Grundgedanken zum Sozialismus. KANTs wie des gesamten klassischen Zeitalters Grundtendenz ist der Gedanke des freien Menschentums. Nichts anderes aber ist das Lebensprinzip und der wahre innere Ausgangspunkt des heutigen Sozialismus, wenn er auch nicht in direkt historischer Abfolge daran angeknüpft hat. KANTs Liberalismus ist nicht wirtschaftlicher, sondern sittlicher Art. Denn wahrhaft frei sein kann der Mensch nur, wenn er sich mit anderen zu vernünftigem Handeln verbindet. Dazu bedarf es aber einer Lebensordnung, in der nicht das Recht des physisch, ökonomisch oder rechtlich Stärkeren herrscht, sondern ein Gesetz, „welches macht, daß des einen Freiheit mit der anderen ihrer bestehen kann" (KANT). Eine solche Lebensordnung ist aber nur möglich bei kooperativem, der Selbstverwaltung rechtsgleicher Personen unterstelltem Betriebe[197]). Mit anderen Worten: die Sozialisierung der Produktionsmittel ist ein Mittel zum Ziele der „Gemeinschaft frei sich selbst verwaltender Menschen". KANT selbst hat die ganze Tragweite seiner Umwälzung der sittlichen Prinzipien — aus materiellen und autoritären, die bestimmte Vorschriften für jeden einzelnen Fall geben wollen, in formale und autonome, die bloß der freien Überzeugung vom Rechten entspringen — allerdings

noch nicht überschaut: nicht einmal für den Einzelmenschen, geschweige denn für die Gesamtheit. Sie zu erkennen und danach zu handeln sind wir berufen.

### 3. *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral.*

In seiner *Ethik und Politik* war STAUDINGER, gewissermaßen rationalistisch, von dem Willen im allgemeinen aus- und dann erst zu den konkreten wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen der Menschen übergegangen. Sein neuestes Buch: *Wirtschaftliche Grundlagen der Moral*[198]) soll die Ergänzung, und „damit auch eine teilweise Korrektur" *(Vorwort S. I)*, nach der ökonomischen Seite hin bringen. Wir müssen deshalb dessen Gedankengang ausführlicher darlegen, zumal da es noch viel zu wenig in weiteren Kreisen bekannt geworden ist.

#### a. Grundbeziehungen.

Als methodische Grundlage akzeptiert STAUDINGER die materialistische Geschichtsauffassung, die keineswegs einen toten Mechanismus lehrt, da die Grundlage der Ökonomie die Technik ist, diese aber nicht bloß Menschenhand, sondern auch Menschengeist voraussetzt und weiter Wirtschaft, Kultur, Religion, Moral, Politik in beständigem inneren Zusammenhang miteinander stehen. Die „allem anderen zugrunde liegende" (S. 5) Wirtschaft bringt die Kulturgüter hervor, diese die Religion (d. i. die Beziehungen zum „Unbekannten"), letztere die Moral usw. „Moralisch sind solche Handlungen, welche bewußt die menschlichen Lebensbeziehungen zueinander widerspruchsfreier zu gestalten streben" (S. 10). Grundbestandteil aber der Moral ist die Politik, als Bemühung bzw. Kampf um die Rechtsgestaltung. In der bisherigen tatsächlichen sozialen Geschichte haben die materiellen Kräfte ohne zielbewußte, unter gemeinsamer Willenskontrolle stehende Leitung die wirtschaftliche Entwicklung vorangetrieben. Mit der wachsenden Einsicht und dem steigenden gemeinschaftlichen Interesse der Massen an höherer Lebensgestaltung wird eine grundsätzliche Änderung sich vollziehen zur „bewußten gemeinschaftlichen Kontrolle über gemeinsame Angelegenheiten". Sie ist, mit ENGELS' Worten „der Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das der Freiheit" (S. 7). Damit schlägt der Materialismus in den Idealismus um.

Um nun sowohl die bisherige sozialgeschichtliche Entwicklung als auch das Wesen der heutigen sozialen Kämpfe klarer überschauen zu können, nimmt STAUDINGER drei Grundbeziehungen der Menschen zueinander an, nämlich: 1. als zwischen bloßen Natur-, 2. als Gesellschafts- oder Verkehrs-, 3. als Gemeinschaftswesen, und daraus folgend drei zwischen ihnen mögliche Grundverhältnisse: 1. das Sach- oder Objektsverhältnis, 2. das Gesellschaftsverhältnis, 3. das Gemeinschaftsverhältnis[199]).

Das reine Objektsverhältnis, d. h. der ungezügelte Kampf aller Triebe und Interessen gegeneinander, kann zwar niemals ganz beseitigt werden, aber auch niemals ganz für sich allein bestehen bleiben. Sein Charaktermerkmal ist der blutige oder unblutige Kampf, sein Ziel die Aneignung fremden Besitzes oder fremder Person durch List, Gewalt oder auch bloße Autorität, seine Moral Herrenmoral auf der einen, Sklaven- oder Gängelmoral auf der anderen Seite. — Die heutige, auf dem Grundsatze des Austauschs materieller und geistiger Güter und der Konkurrenz beruhende Verkehrs- oder Erwerbsgesellschaft weist vorherrschend das Gepräge der Gesellschaftsverhältnisses auf, das zwischen dem Gewalts- und dem Gemeinschaftsverhältnis in der Mitte steht. Ohne gemeinsame Zielrichtung, allein dem Profit ergeben, erzeugt es eine „Pendelmoral", die zwar öffentlich die Gesinnungsmoral preist, in Wirklichkeit aber keinen anderen Götzen als den des Privatnutzens kennt. Sein Prinzip ist die Prinziplosigkeit. — Das Gemeinschaftsverhältnis dagegen fordert Einheit des Ziels, gemeinsames Interesse daran, Freiwilligkeit der Mitarbeit, Rechtsgleichheit der Genossen. Natürlich gibt es Gemeinschaften sehr willkürlicher und vorübergehender Art, wie etwa eine Aktiengesellschaft, neben festen und dauernden, wie Staats- oder Religionsgemeinschaft; ferner Real- im Gegensatz zu Ziel- oder Ideengemeinschaften. Die Gemeinschaftsidee ist die sittliche Grundidee. Sie erzeugt Hingabe, Solidaritätsgefühl, Unterordnung aller anderen Zwecke unter das oberste Ziel, Handeln nach der neuen Idee anstatt nach der alten Schablone, wobei selbst unter Gleichstrebenden über den richtigen Weg zum Ziele Konflikte der Taktik entstehen können und unter Umständen freiwillige Disziplin notwendig ist. Die moralischen Grunderfordernisse der Gemeinschaft sind Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit ihrer Mitglieder[200]). Während die Gängel- und Herrenmoral schuld ist an gewaltsamer Rebellion der Unterworfenen, sichert der Gemeinschaftsgedanke die Kontinuität der Entwicklung, und zwar einer moralischen Entwicklung, d. h. einer solchen, die zu relativ höherer Gemeinschaft führt.

Die menschliche Gesellschaft enthält stets ein Gemisch der drei im Vorigen geschilderten menschlichen Grundbeziehungen. Es kommt nur darauf an, welche von ihnen vorherrscht. Wie wir es uns versagen mußten, unsere kurze Skizze durch einige von den zahlreichen Beispielen zu illustrieren, mit denen der Verfasser seiner Darstellung Wärme und Leben einzuhauchen weiß, so müssen wir erst recht davon absehen, auf die in dem zweiten Hauptabschnitt des Buches gegebene Schilderung der „bisherigen historischen Mischungen der drei Grundbeziehungen" einzugehen. So interessant es wäre, die soziale Entwicklungsgeschichte unter diesem Gesichtspunkt von den Horden und Gentilgemeinschaften an über das „Tributverhältnis",

die Sklaverei und Hörigkeit zur „freien“ kapitalistischen Verkehrsgesellschaft und weiter zum modernen Kapitalmonopolismus, und zwar immer wieder in ihren Wirkungen auf die jeweiligen Moralanschauungen, zu verfolgen, so steht es doch nicht in notwendiger Beziehung zu unserem engeren Thema, und wir gehen deshalb gleich zum letzten Teile des Buches: der „Überordnung der Gemeinschaft“, mit anderen Worten zu STAUDINGERs Darstellung des Sozialismus über, auch da freilich nur die Hauptgedanken herausgreifend.

### b. Die Moral des Sozialismus.

Nicht etwa eine „über den Wassern schwebende Vernunft“, sondern das Bedürfnis treibt die Menschen zum Aneinanderschluß, zu gemeinsamer Zielrichtung, zur Unterordnung der persönlichen Interessen unter das „allgemeine Heil“ (DIETZGEN), an Stelle der Überordnung des Gewaltsverhältnisses (Feudalismus) oder Erwerbsverhältnisses (Kapitalismus). Der Widerspruch des Bestehenden mit der neu auftauchenden Idee sozialer Gemeinschaft treibt zu religiösen Hoffnungen (Christentum), philosophischen Theorien (PLATO, KANT) und utopistischen Zukunftsbildern bezw. Versuchen. Erst die moderne Arbeiterbewegung knüpft im „wissenschaftlichen Sozialismus“ an die tatsächliche wirtschaftliche Entwicklung selber an.

Das Christentum zeigt in seinen Anfängen zwar deutlich proletarischen Charakter, aber kein Vertrauen auf die eigene Kraft: es predigt schon früh Unterwerfung unter die Obrigkeit. Und aus den Gedanken der allgemeinen Bruderschaft aller Menschen und des Gehorsams gegen Gott allein wird der Gehorsam gegenüber den bestehenden Gewalten in Staat und Kirche.

Weiter die Philosophie. Seit einst PLATO die ‚Idee des Guten‘ auf den sozialen Thron erhoben — freilich dabei die lebendige Ideenkraft mit einem künstlich ausgesonnenen bestimmten Ideal verwechselnd —, hat erst KANT wieder mit seinem Gedanken eines ‚Reichs der Zwecke‘ zu einer neuen Gemeinschaftsethik den Grund gelegt. Und „es ist nicht zufällig, daß gerade diejenigen Kantianer, die in dieser Richtung des Kantischen Denkens erzogen sind, zu Sozialisten zu werden pflegen“ (S. 86). KANT selbst zwar sucht den Ursprung dieser seiner eigenen Idee noch in der abstrakten Vernunft anstatt im wirklichen Leben. Daher die Starrheit seines kategorischen Imperativs, der gleichsam „einer Lokomotive durch einen Berg zu fahren befiehlt, durch den noch kein Tunnel geschlagen ist“ (S. 88): eine Starrheit, die ihn daher auch — ebenso wie das Christentum — zur Gängelmoral geeignet und darum dem Sozialisten verdächtig macht. Außerdem soll bei ihm die Gemeinschaft schon dadurch entstehen, daß jeder für sich selbst dem Gemeinschaftsgebot gemäß handelt[201]). Auch das: „Handle frei!“ enthält eine Unklarheit, da selbst der größte Virtuose nicht ohne Instrument spielen und so auch der

Mensch nicht ohne eine bereits vorhandene Gemeinschaft handeln kann. Aus dem nämlichen Grunde bleibt der kritische Philosoph denn auch in seiner angewandten Ethik vielfach noch in den Anschauungen der ihn umgebenden bloßen „Verkehrsgesellschaft“ stecken. Zu seinem Sittengesetz muß eben, um es brauchbar zu machen, die ergänzende Forderung hinzukommen: wo noch keine Gemeinschaft dich mit anderen Menschen verbindet, da suche solche zu schaffen! (S. 91). Das dauernd Haltbare an KANTs Ethik dagegen findet unser Autor in dem Prinzip der Beseitigung der Widersprüche des menschlichen Handelns durch die dem Reich der Zwecke entsprechende selbstverantwortliche Willensentscheidung des bewußt wollenden Menschen, und zwar in der Richtung des Strebens nach höherer Gemeinschaft. Heute aber wird solche alle anderen Lebensbeziehungen leitende Gemeinschaft, zunächst auf wirtschaftlichem Boden, erstrebt vom proletarischen Sozialismus (S. 92).

Welches sind die Grundlagen proletarischen Wollens? Auf politisch-ethischem Gebiet erstrebt der Sozialismus zunächst nur konsequente Durchführung der Grundsätze des ‚Verkehrsverhältnisses‘, d. h. demokratische Gleichberechtigung aller, z. B. auch der Frauen; auf dem wirtschaftlichen dagegen eine vollständige Umwälzung der bisherigen Beziehungen zwischen Produktion und Konsum; die jetzt — wie der Mensch selbst! — nur der Kapitalvermehrung dienen. Die gewöhnlich angeführten Fälle von heute bereits vorhandenen „sozialistischen“ Betrieben (Post, Eisenbahnen, Gaswerke u. ä.) hält STAUDINGER für keine guten Beispiele, denn auch hier ist der Konsument bloßes Mittel zum Zweck, der Arbeiter bloßes Werkzeug. Produktion dagegen für den Selbstbedarf und unter Kontrolle der organisierten Konsumenten leistet schon heute die Konsumgenossenschaft. Diese geräuschlose Revolution ist bereits im Gange. Dieser wohltätigen „Freimachung zu lebendiger Aufwärtsentwicklung“ gegenüber sind die großen kapitalistischen Ringe und Kartelle die wirklichen „Umstürzler“ (S. 97). Indes die Konsumgenossenschaften veranschaulichen nur die Art, wie sozialistisch verwaltet werden kann, geben aber keineswegs notwendig ein Bild von bewußtem proletarischen Wollen (S. 100). Das tut erst die Partei, die nicht nach zufälligen Personen, sondern sachlich beurteilt werden muß (S. 98f.), d. h. nach ihrem Gehalt „proletarischer Gemeinschaftsmoral“.

Haben die sozialdemokratischen Führer bisher auch nicht viel Zeit zu theoretischer Moral gefunden, wozu eine berechtigte Abneigung gegen die bisherige zweideutige Verkehrs- oder abstrakte Vernunftmoral kam, so ist doch von DIETZGEN ein Anfang gemacht und gerade im letzten Jahrzehnt die Beschäftigung damit stärker geworden[202]. Das oberste Ziel bei allen sozialistischen Ethikern ist jedenfalls: Herstellung höherer sozialer Gemeinschaft (S. 105).

Die jeweiligen Mittel werden von diesem höchsten Zweck diktiert, durch ihn „geheiligt“. Umsichtige Anknüpfung an das Bestehende, Verbreitung klarer Erkenntnis unter den Massen, Zusammenschluß derselben zur Abwehr wie zum Aufbau im „Klassenkampf“ sind dabei allgemeine Voraussetzungen, während die Taktik je nach dem Kulturzustand der einzelnen Länder verschieden sein kann.

Die beiden nächsten, den Schlußkapiteln vorangehenden Abschnitte (XXII und XXIII) sind im wesentlichen eine Auseinandersetzung mit der Moral der „Verkehrsgesellschaft“, politisch ausgedrückt: des Liberalismus. Obschon die Masse der Arbeiterschaft die Berechtigung ihres sozialistischen Standpunktes mehr instinktmäßig fühlt als klar anerkannt hat, so ist das Urteil des „guten Bürgers“ über seine Gegner im Durchschnitt doch noch weit beschränkter, als das des Sozialisten über ihn. Auch der Wohlmeinende kann den Standpunkt des „Klassenkampfs“ nicht verstehen; und unter dem „Endziel“ stellt er sich eine proletarische Endstation anstatt, wie es richtig wäre, eine Richtlinie des Strebens vor. Umgekehrt vermag sich der Sozialdemokrat unter den von dem „Verkehrsbürger“ gepriesenen Idealen, wie Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenwürde, Vaterland usw. nichts Bestimmtes zu denken. Er sieht, daß sie von den im Besitz der Macht befindlichen Klassen nur dazu benutzt werden, den gegenwärtigen Zustand, d. h. die Verkehrsgesellschaft aufrecht zu halten, ja womöglich — gerade jetzt, wo das Grundherrentum wieder und der Kapitalmonopolismus dazu, immer mächtiger in den Vordergrund treten — noch zu verschlechtern. Dazu der Formalismus in der Rechtsprechung wie im gesellschaftlichen Urteil. Kurz, es besteht eine tiefe Kluft zwischen Arbeiterstand und Bürgertum, welches letztere seine eigene üble Lage inmitten der heutigen monopolistischen Entwicklung zum weitaus größten Teil noch nicht begriffen hat (S. 111). Das Wort Freiheit aber ist eine leere Phrase, wenn man nicht unterscheidet: Freiheit wovon? und Freiheit wozu? Der absolute Freiheitsbegriff des Anarchisten (Stirner) ist im Grunde nur die Verallgemeinerung der Erwerbsfreiheit. Im geraden Gegensatz dazu steht der sozialistische Begriff der Freiheit von Ausbeutung und zur gemeinschaftlichen Bestimmung über die Früchte der gemeinschaftlichen Arbeit (S. 120). Für den Bürger wäre der Verlust an wirtschaftlicher Freiheit, der ihn bei Herausbildung des genossenschaftlichen Systems treffen würde, nicht einmal sehr groß; begibt er sich doch heute schon unter den Zwang großer wirtschaftlicher Verbände (Kartelle usw.). Die Freiheit des Denkens wird von der heutigen Verkehrsgesellschaft auch nur soweit geduldet, als ihre Grundlagen nicht angetastet werden; und im übrigen überläßt sie dem Herrenstaat, im Widerspruch mit ihrem eigenen Prinzip, die Wahrung des Glaubenszwangs. Man verdammt das jesuitische „der Zweck heiligt

die Mittel“, ohne zu merken, das man selbst diesen „Jesuitismus“ auf allen Gebieten — der Kirche, des „Vaterlands“, des Profits, des bürokratischen Formalismus — beständig übt. Der Sozialist gesteht zwar auch dem Gegner das Recht der freien Meinungsäußerung zu, aber er verlangt, daß man sich auf den Boden wissenschaftlicher Weltanschauung stelle, welche keine andere Voraussetzung als nachweisbare Tatsachen und keine andere Methode als deren ruhige, ohne jede metaphysische Voreingenommenheit vor sich gehende Untersuchung kennt. Der historische Materialismus des Sozialisten hat mit dem metaphysischen der HOLBACH, BÜCHNER usw. nichts zu tun; er erstrebt nichts anderes als Erforschung der tatsächlich nachweisbaren Zusammenhänge zwischen körperlichen und geistigen Erscheinungen. Intellektuelle Entwicklung und praktische Freiheit (Gemeinschaftsleben) bedingen sich gegenseitig. Freiheit aber bedeutet nicht Willkür, sondern Willensbestimmung durch die Gemeinschaft, die in ihrem Dienste strenge Disziplin verlangt.

Der Kampf zwischen der Gemeinschafts- und der heutigen Herrenmoral dreht sich in erster Linie um den Eigentumsbegriff. Monopol- (Ausbeutungs-) und reines Arbeitseigentum sind es, die sich um die Erbschaft des sterbenden Freiverkehrs-Zeitalters streiten (S. 133). Zwischen beiden Zielrichtungen, zwischen beiden Arten von Moral gibt es keinen Ausgleich, hier heißt es: Entweder — oder, „Gott“ gehorchen oder den „Menschen“! Das Herrentum behandelt die heute schon (z. B. in der Verfassung) vorhandenen Ansätze zu gemeinschaftlicher Ordnung als bloße Dekoration, der Liberalismus will nur dem selbständigen Verkehrsmenschen gleiches Recht geben, der Sozialismus allen und zwar, indem er auch die wirtschaftlichen Konsequenzen zieht. Die alte Wirtschaftsordnung der freien Verkehrsgesellschaft zerfällt zusehends. Wer soll die Erbschaft antreten, der Vater oder die Kinder? Dabei fordert die Herrenklasse absolutes Herrenrecht für sich, absoluten Gehorsam von den andern, während die Arbeiterschaft im allgemeinen friedlich gestimmt ist: „Nicht predigen wir Haß den Reichen, nur gleiches Recht für jedermann“! Hier herrscht eben schon der Gedanke höherer Gemeinschaft, dort das „Objekts“-Prinzip. Gegenüber der Macht des Herrentums ist heute freilich noch moralischer, politischer und wirtschaftlicher Kampf der Arbeiterklasse nötig. Damit kommt unser Verfasser zu seinem letzten Kapitel: „Der Klassenkampf und die Bewegung zum Ziel“.

Der Klassenkampf ist ein naturgeschichtlicher Prozeß, den man nicht nach den zufälligen Eigenschaften der ihn führenden Personen beurteilen darf. Mildere Formen dieses Kampfes sind, bei gegenseitiger Einsicht der streitenden Parteien, möglich; ein völliges Aufhören nicht, so lange Klassen vorhanden sind; ja selbst eine zukünftige Gemeinschaft wird ihn nur regeln, nicht gänzlich auf-

heben können. Bei uns aber herrscht noch Kampf um die Entwicklungsrichtung überhaupt. Daher verschärfen sich die Gegensätze, wie „die hier schärfer blickenden Marxisten“ sahen (S. 147), zumal seit dem großen „Zollraub“ von 1903. Die Regierenden sind de facto im Banne der Monopolherren, daher können alle ihre schönen Worte und Mienen nichts nützen. Das Kleinbürgertum ist noch sehr rückständig und zaghaft. Man tadelt das „rabiate“ Wesen der Sozialdemokratie, aber man fordert es durch Ungerechtigkeit und Härte oft genug heraus. Keine Bewegung ist im Gegenteil „auf Gesetzlichkeit, Offenheit und Ruhe in dem Maße angewiesen, als die sozialistische, und keine kann die rohe Gewalt mehr zu fürchten haben als sie“ (S. 153). Von hervorragend friedlicher Bedeutung ist vor allen Dingen die Erhaltung und Ausdehnung des Reichstagswahlrechts. In letzter Linie wird freilich die Durchsetzung des Sozialismus eine Macht- (nicht Gewalt-) frage sein. Zwar wird die Entwicklung der Dinge zunächst noch die Kapitalmacht der großen Monopolisten steigern und vielleicht auch zu vorübergehenden Siegen führen, aber zugleich doch auch die sozialen Gegenmächte in zunehmendem Maße wachrufen. Die praktischen Schwierigkeiten der zukünftigen Gemeinschaftsordnung sind gewiß groß, aber bei moralischer Willensgrundlage und tieferer Erkenntnis überwindbar. Vor allem dann, wenn die Erziehung erst aus der sozialen Gemeinschaft hervorwächst, wenn für alle „die Schule stets Leben und das Leben zugleich Schule ist“ (S. 159). Der erste Schritt, so schließt STAUDINGER seine Ausführungen, muß „Niederwerfung des Monopoldespotismus und demokratische Ordnung“ sein, den zweiten Schritt „wird die soziale Organisation der Arbeit bilden, die, soweit es zweckdienlich sein wird, gemeinschaftlich zu gestalten ist“. Aber das letzte Ziel wird immer Ideal bleiben. Wir müssen zufrieden sein, wenn nach dem Fall des Alten Platz geschaffen ist für den „ständigen Fortschritt zu dem unendlichen Ziele einer durch erkenntnisgeleitete Selbstbestimmung des Gemeinschaftslebens ermöglichten Entwicklung gefühlsstarker und willensfroher Persönlichkeit“ (S. 166).

So ist STAUDINGER unter den Vertretern des Neukritizismus — denen er, trotz einzelner Divergenzen, wegen seiner Methodik offenbar zuzuzählen ist — derjenige, der die Möglichkeit einer Verbindung von Marxismus und Kritizismus am deutlichsten zum Ausdruck bringt, ja ihre Notwendigkeit, theoretisch wie praktisch, am kräftigsten betont.

Zum Schlusse darf ich wohl an dieser Stelle auf meine eigenen (in der Vorrede zitierten) Abhandlungen hinweisen, die — wie an anderer Stelle zu zeigen sein wird — sogar den ersten Anstoß zu einschneidenderer Kritik von beiden Seiten, der altkantischen wie der altmarxistischen, gegeben haben. Möchten namentlich die beiden

ersten Aufsätze ihrer äußeren Form nach auch vorzugsweise als historische Betrachtungen erscheinen, so war doch bereits in ihnen für den Tieferblickenden der systematische Kern ersichtlich, dem dann mein Wiener Vortrag über ‚MARX und KANT‘ klaren Ausdruck gab, und der auch meinen späteren Arbeiten (im *Archiv*) zugrunde liegt.

## VI. Schluß.

Damit wäre die Darstellung der neukritischen Sozialphilosophie im engeren Sinne beendet. Denn, wenn auch der „Riesenfortschritt" des sozialen Bewußtseins, von dem COHEN schon 1896 sprach (vgl. S. 124), in einer auch heute noch immer anschwellenden sozialistischen Literatur zu erkennen ist, so haben doch diese zahlreichen Erörterungen mit KANTS kritischer Methode nichts zu tun[203].

Am ehesten vielleicht noch eine gegenwärtig bereits über ein Jahrzehnt alte, aus Volkshochschulvorlesungen entstandene Schrift des sonst mehr als Psychologen und Ästhetiker bekannten Münchener Philosophen THEODOR LIPPS: *Die ethischen Grundfragen* (Leipzig, 1899, 308 S.), der ausdrücklich aus KANTS formaler Ethik seine sozialen Grundsätze und Forderungen herleitet: „Niemand kann nach sittlichem Rechte Herr sein, ohne . . . zugleich Diener zu sein, nämlich Diener des absoluten sittlichen Zweckes, . . . auch in der Person des Dienenden. Und jeder, der dient, soll zugleich Herr sein, d. h. eine des sittlichen Gesamtzweckes und ihres eigenen sittlichen Lebenszweckes sich bewußte Persönlichkeit. Jedes andere Herrschen und jedes andere Dienen ist unsittlich" (S. 157). Das Sittengesetz sagt: Habe alle möglichen menschlichen Zwecke und stifte zwischen ihnen eine für alle Fälle und für alle Menschen gültige Ordnung (S. 159). Wenn LIPPS (mit THEOBALD ZIEGLER) die soziale Frage als sittliche Frage auffaßt (S. 190), so geschieht das doch in dem gleichzeitigen Bewußtsein, daß zugleich — um mit STAUDINGER zu reden — „die sittliche Frage eine soziale Frage" ist[204]. Menschen müssen zunächst leben; Menschen sollen aber auch als Menschen leben, sich als sittlichen Selbstzweck, nicht als Arbeitssklaven betätigen und fühlen (S. 189 f.). Deshalb muß das Klassen- und Privilegienrecht übergehen in das sittliche Menschenrecht (S. 232). Das letzte Ziel aller Staatsordnung ist die volle sittliche Rechtsordnung, d. h. der vollkommene sittliche Organismus der Menschen (S. 237), ein Reich der sittlichen Menschheit, „ein Reich Gottes auf Erden" (S. 238). Die jetzt bestehende Eigentumsordnung und Staatsverfassung sind nur so lange unantastbar, als sie sittlich zweckmäßig sind, d. i. „mehr als andere geeignet, den sittlichen Endzweck des Staates, die Verwirklichung der starken, reichen und freien Persönlichkeit zu fördern" (S. 235). Wären wir überzeugt, daß dies nicht mehr der Fall, so hätten wir

die Pflicht, „jeder an seinem Teile, an dem Umbau dieser Grundpfeiler der bestehenden sozialen und staatlichen Ordnung mitzuarbeiten“ (ebd.). Revolution als „sittliche Notwehr“ kann Pflicht sein, heiligste Pflicht. „Kein Volk hat das Recht, sich sittlich zu grunde richten zu lassen . . . Die sittliche Höhe der Menschheit ist das höchste Gesetz und das absolute Recht“ (S. 239).

Auch der scharfsinnige Soziologe FERDINAND TÖNNIES steht philosophisch und methodisch auf einem etwas anderen Standpunkt, den ich an anderer Stelle[205]) kurz zu charakterisieren versucht habe. Seine kritische Beleuchtung unserer Stellung in seinen Abhandlungen über Ethik und Sozialismus[206]) wird im systematischen Teile noch zu berücksichtigen sein.

Fragen wir schließlich nach der Wirkung der im Vorigen besprochenen Schriften der sozialisierenden „Neukantianer“ auf die sozialistischen bezw. marxistischen Theoretiker, so erscheint sie, auf den ersten Blick und nach dem äußeren Anschein gemessen, sehr gering. Wir sehen sie nur selten in den sozialistischen Zeitschriften ausführlich besprochen, wie etwa COHENs Werk durch D. KOIGEN in den *Dokumenten des Sozialismus*[207]); und KAUTSKY z. B. zeigt zwar in seiner *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, daß er COHENs kurz vorher erschienene *Ethik des reinen Willens* kennt, geht aber in keiner Weise auf die Aufstellungen des Marburger Philosophen im ganzen ein, sondern glossiert nur spöttisch dessen Satz, daß KANTs kategorischer Imperativ „das sittliche Programm der neuen Zeit und aller Zukunft der Weltgeschichte“ enthalte[208]). NATORPs erstes Schriftchen über PESTALOZZI ist zwar von A. BEBEL einmal in der *Neuen Zeit* günstig besprochen worden, seitdem aber hat dies wissenschaftliche Organ der deutschen Sozialdemokratie — abgesehen von den beiden durch meine erste Schrift veranlaßten Artikeln MEHRINGs (s. Kap. VI) — von diesem bedeutenden Sozialphilosophen und Sozialpädagogen keinerlei Notiz genommen. Nur wenig besser ist es den Schriften STAMMLERs und STAUDINGERs ergangen. So kann man die Bitterkeit begreifen, mit der COHEN in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Ethik* sein Bedauern darüber ausspricht, daß „die Literatur des Sozialismus die Einsicht habe vermissen lassen, die sie diesem Buche gegenüber hätte beweisen sollen“, wenngleich seine „Zuversicht auf die geistige Vertiefung und auf die kommende Reife in ethischer Strenge und systematischer Klarheit unerschüttert“ bleibe (S. XIII). Und ähnlich hörten wir NATORP es beklagen, daß der neuere Sozialismus „sich die Orientierung an KANT leider gespart“ habe (oben S. 139).

Wie ist diese bei der Entschiedenheit, mit der wir diese Denker für den Sozialismus eintreten sahen, in der Tat auffallende Tatsache zu erklären? Nun, vor allem dadurch, daß die sozialdemokratischen Theoretiker fast alle zugleich durch den politischen Kampf in An-

spruch genommen, daß sie ferner in erster Linie meist volkswirtschaftlich oder historisch, nicht philosophisch durchgebildet sind; ferner durch das bekannte Mißtrauen gegen alles, was von „bürgerlicher" Seite stammt, ein Mißtrauen, auf dessen Gründe wir hier nicht eingehen wollen. Dazu kommt noch, daß wenigstens COHENs Werke ziemlich umfangreich und in einer selbst für den philosophischen Fachmann nicht immer ganz leichten Sprache geschrieben sind, und daß der, wie gesagt, vorzugsweise nationalökonomisch oder historisch-politisch gebildete und interessierte sozialdemokratische Schriftsteller bei COHEN, wie bei NATORP und zum Teil auch STAMMLER, ein näheres Eingehen auf die ihm vertraute ökonomisch-historische, ja auf die entwicklungsgeschichtliche Denkweise überhaupt vermißt. Ihm scheinen die oft subtilen erkenntnistheoretischen oder ethisch-analytischen Untersuchungen logische Haarspaltereien ohne praktischen Wert, ohne daß er des Wortes von MARX gedenkt, daß auch die Analyse der ökonomischen Formen dem (nationalökonomisch) „Ungebildeten" „sich in bloßen Spitzfindigkeiten herumzutreiben scheint"[209]). Unmittelbarer haben anscheinend einige kleinere, auch für den der kritischen Denkweise Fernerstehenden leichter verständliche Schriften und Aufsätze, wie diejenigen STAUDINGERs und die meinigen, gewirkt.

Aber der Eindruck gedankenreicher philosophischer Werke zeigt sich nicht immer auf der Oberfläche, für jeden bemerkbar. Wie tief trotz alledem doch die Methode KANTs innerhalb des Sozialismus gewirkt hat, bezeugt am besten der Ausspruch eines, vielleicht des bedeutendsten, ihrer Gegner, der dadurch sogar zu einer besonderen, später noch zu besprechenden Schrift veranlaßt worden ist: da er es „für dringend notwendig" hielt, „angesichts des großen Einflusses, den die KANTsche Ethik in unseren eigenen Reihen gewonnen, das Verhältnis klarzulegen, das nach meiner Auffassung zwischen der materialistischen Geschichtsauffassung und der Ethik besteht"[210]). Wie stark bei den verschiedenen theoretischen Richtungen des heutigen Sozialismus, der „revisionistischen" wie der „radikalen", diese Einwirkung KANTs, d. h. des neueren Kritizismus, sich neuerdings geltend macht, wollen wir nun in den beiden letzten Kapiteln unseres Buches verfolgen.

# Fünftes Kapitel.

## Kant und der „Revisionismus".

JAURÈS' Dissertation ist vor meiner Schrift von 1900 in marxistischen Kreisen anscheinend nirgends bekannt geworden, er selbst aber, infolge seiner starken politischen Inanspruchnahme und anderer literarischer Arbeiten, von der Fortsetzung seiner philosophischen Untersuchungen offenbar ganz abgekommen[211]. Die neue Kantbewegung in jenen Kreisen knüpfte daher auch nicht an ihn an; und ebensowenig an einen der anderen in unserem vorigen Kapitel genannten Sozialisten vorherrschend idealistischer Richtung. Begreiflich genug, da keiner von ihnen — auch DIETZGEN nicht ausgenommen — ein näheres Verhältnis zu KANT oder gar den Neukantianern gewonnen hat. Vielmehr hat bis über die Mitte der 90er Jahre hinaus weder der Alt- noch Neukritizismus in dem Denken der sozialistischen Theoretiker, soweit es schriftstellerisch zum Ausdruck kam, irgendwelche Rolle gespielt. Durch die ihnen am nächsten liegende Aufgabe des politischen Kampfs in hohem Maße in Anspruch genommen[212], außerdem fast ausschließlich mit volkswirtschaftlichen und sozialgeschichtlichen Arbeiten beschäftigt, bewegten sie sich auf philosophischem Gebiete durchaus in den von MARX und ENGELS gewiesenen Gleisen. Galt doch der *Antidühring* noch im Winter 1894/95 nicht etwa bloß KAUTSKY *(Neue Zeit* XIII 1, S. 715), sondern auch BERNSTEIN (ebd. S. 142 ff.) als ein „Lehrbuch ersten Ranges". Dem entspricht es, daß auch das wissenschaftliche Organ des Marxismus, *Die neue Zeit*, bis zu dem nämlichen Zeitpunkt sich mit KANT so gut wie gar nicht beschäftigt hat. Wir haben sämtliche Jahrgänge derselben, von ihrem Beginn (1883) bis 1896, d. h. nicht weniger als zwanzig Bände, daraufhin durchmustert und nur an ganz wenigen Stellen eine oberflächliche Berührung mit dem kritischen Philoscphen gefunden. Der russische Hegelianer und Marxist GEORG PLECHANOW zieht in einem ausführlichen Aufsatz *Zu Hegels 60. Todestag* gelegentlich gegen KANTs theoretischen und ethischen „Dualismus" zu Felde (Bd. X 1, S. 281), während er das „rücksichtslose Streben (des Proletariats) nach einem großen historischen Ziel" merkwürdigerweise als „das politische Vermächtnis der

idealistischen Philosophie“ — HEGELS betrachtet. ENGELS wiederholt seine aus dem *Feuerbach* bekannte vermeintliche Widerlegung des falsch verstandenen Kantischen „Dinges an sich“ durch das chemische Experiment (XI 1, S. 18f.). LEOPOLD JAKOBY polemisiert einmal gegen KANTS Raumbegriff (XII 2, S. 59f.). Und EDUARD BERNSTEIN endlich wendet sich einem später noch zu erwähnenden, im Anschluß an ELLISSENS Lange-Biographie geschriebenen Aufsatze *Zur Würdigung F. A Langes*, in ganz ähnlicher Weise wie ENGELS und unter Berufung auf dessen *Feuerbach*, gegen den Neukantianismus (X 2, 102f.) und Kritizismus (ebd. 104f.), der mit einem „Kirchgang“ ende. Von KANT im Zusammenhang mit sozialen oder geschichtsphilosophischen Problemen ist erst recht nicht die Rede. Ein historisch darstellender Aufsatz von HEINRICH CUNOW über *Soziologie, Ethnologie und materialistische Geschichtsauffassung* übergeht sogar KANTS Geschichtsphilosophie vollständig, um von HERDER, nach kurzer Erwähnung FICHTES, sofort zu HEGEL überzuspringen (XII 2, S. 556).

Nur eine, uns und gewiß auch sonst bis vor kurzem ziemlich unbekannte, Ausnahme ist zu verzeichnen. Der ebengenannte PLECHANOW erwähnt in einer kürzlich erschienenen Schrift[213]) die ihn „befremdende“ Tatsache, daß der anerkannte Führer der österreichischen Sozialdemokratie VIKTOR ADLER (nicht zu verwechseln mit seinem in Kapitel VI ausführlich von uns behandelten Namensvetter MAX ADLER) bereits im August 1895 in einem Nekrolog zu Ehren ENGELS' den Satz niedergeschrieben habe, daß es möglich sei, „die materialistische Grundlage der MARX-ENGELSschen Lehre durch eine Kantische zu ersetzen“. Aber diese höchst interessante Äußerung scheint damals nicht beachtet worden zu sein. Eine gerechtere Würdigung des kritischen Philosophen tritt im übrigen zum ersten Male hervor bei

## I. Conrad Schmidt.

### 1. *Schmidt über Kantische Erkenntnistheorie.*

Schon 1896 hatte CONRAD SCHMIDT — der wegen seines marxistischen Bekenntnisses seinerzeit an keiner deutschen Universität zur Habilitation zugelassene Nationalökonom — in einem kritischen Referat über PLECHANOWS Studie *Holbach, Helvetius und Marx*[214]) gegen diesen Verteidiger des Materialismus den unseres Erachtens sehr richtigen Satz aufgestellt, daß „die wesentliche Streitfrage des Idealismus und Materialismus von keiner Geschichtsauffassung — auch der Marxischen nicht — berührt werde“. Darüber, daß in Wirklichkeit aus der kraftbegabten Materie alles Leben, alles Bewußtsein, aller Geist erst erzeugt werde, könne man vernünftigerweise überhaupt nicht streiten. Aber der philosophische Idealismus setze erst jenseits „dieser landläufigen, durch die Naturwissenschaft gestützten Auffassung“ mit seinem Probleme ein. Dem

Satze, daß „die Natur Voraussetzung der vorstellenden Tätigkeit sei", stelle er den Gegensatz gegenüber, „daß die Welt Welt unserer Anschauung, daß sie Erscheinung, daß also die vorstellende Tätigkeit in einem gewissen Sinne Voraussetzung der äußeren Natur sei". Aber wirkliche Bedeutung habe dieser idealistische Standpunkt nur für die Erkenntniskritik, „wie er andererseits ja nur aus einer solchen Kritik, aus Untersuchungen über das Wesen und die Grenzen menschlicher Erkenntnis gewonnen werden konnte". Die von PLECHANOW als vollzogen betrachtete „Überwindung des Idealismus" und „Erneuerung des Materialismus" können daher auch nur auf diesem Gebiete, und nicht auf dem der konkreten Natur- und Geschichtswissenschaft vollbracht werden. Aber weder MARX noch ENGELS hätten für diese im engeren Sinne theoretisch-philosophische Kontroverse Interesse gehabt.

Deutlicher und ausführlicher nahm SCHMIDT im Oktober 1897, in Anknüpfung an die bekannte Kantbiographie von M. KRONENBERG, Anlaß, sich speziell über die Kantische Philosophie und die Stellung des Sozialismus zu ihr auszusprechen.

Er meint gleich zu Anfang seines Artikels[215]) daß „die Vereinigung von genialer Tiefe und wissenschaftlicher Klarheit des Gedankenganges, die KANT aufweist, von keinem der späteren Philosophen erreicht" sei. „Da, wo diese tiefer graben wollten, als es KANT getan, verfielen sie meist einem mystisch-metaphysischen Gedankenspiele, das nur äußerlich die Formen wissenschaftlicher Darlegung annahm"; während die Positivisten „den Schein größerer Klarheit oft genug nur durch Flachheit erzielten". So sei, trotz vieler Schäden und Lücken, der KANTsche Gedankenbau noch nicht „von innen heraus in seinen Grundvesten überwunden und durch ein neues, besser zusammenstimmendes, tiefer erfaßtes Gedankensystem, zu dem das KANTsche nur eine Vorstufe wäre, ersetzt". SCHMIDT setzt dann des längeren die uns bekannte Stellung von MARX und ENGELS zu der HEGELschen Philosophie auseinander, um im Anschluß daran die Frage aufzuwerfen, ob nicht „die tiefe Verehrung, die MARX und ENGELS für den mächtigen Geist HEGELs empfanden, ob die belebende Anregung, die sie ihm verdankten, sie dazu getrieben, eine im Grunde unfruchtbare Analogie ... zwischen dem realen und dem von HEGEL ausspintisierten ‚logischen' Entwicklungsgang aufzustellen und so den Abgrund, der diese Ideologie von der Wirklichkeit trennt, unnötig zu verdunkeln". Heute jedoch wo der von HEGEL zwar mit glänzendem Scharfblicke, aber doch idealistisch - gewaltsam zurechtkonstruierte Entwicklungsgedanke überall in die besonderen Wissenschaften siegreich eingedrungen ist, sei es an der Zeit, von HEGELs dichtender Metaphysik zu einer wissenschaftlichen Philosophie zurückzukehren, „die sich von solchen Schwärmereien fern hält und klar begrenzte Probleme,

die außerhalb des Gebietes der speziellen Wissenschaften liegen, durch scharf eindringende, verstandesmäßige Zergliederung zu lösen sucht“. Der größte Vertreter dieser wissenschaftlichen oder kritischen Philosophie aber sei IMMANUEL KANT. Die Bedeutung seiner Kritik liege nicht so sehr in der Zerstörung der alten Metaphysik an sich, als in der eigentümlichen Weise, in der sie deren Haltlosigkeit nachwies, indem sie diesen Nachweis auf die tiefste Zergliederung der menschlichen Erkenntnis gründete. Bis hierher ist alles gut. In den dann folgenden Erörterungen geht SCHMIDT leider von dem glücklich gewonnenen methodischen Standpunkt wieder etwas zurück. Er sieht das Zentrum und das „wahrhaft Fruchtbare“ der Kantischen Erkenntnistheorie nicht, wie wir gewünscht hätten, in dem Nachweis der synthetischen Grundsätze als Bedingungen der mathematischen Naturwisssenschaft, sondern, in einer an F. A. LANGE erinnernden Weise, in der „genialen Untersuchung über die Zusammensetzung und das Zusammenspiel unserer seelisch-geistigen Organisation, durch welche die Erscheinungswelt zustande kommt“, also in einer psychologischen Zergliederung, deren hohen Wert auch für die „natürlich gegebene“ materialistische Auffassung er betont. Die Aufdeckung der Struktur unseres Vorstellungsvermögens sei die eigentliche, mit bewunderungswürdigstem Scharfsinn in Angriff genommene Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft. KANT habe sie zwar nicht „endgültig“ gelöst, aber jeder Versuch tieferen Eindringens in diesen „geheimnisvollen Schacht“ müsse durch KANT hindurch, mit ihm abrechnen. „Ohne solche Abrechnung kein Fortschritt in der Erkenntnistheorie, die mit der Logik zusammen den eigentlichen Gegenstand wissenschaftlicher Philosophie bildet. Ein Zurückgehen auf KANT ist darum noch kein Rückwärtsschreiten im reaktionären Sinne“.

Während SCHMIDT so auf erkenntnistheoretischem Gebiete mit einem „Zurück auf KANT!“ endigt, erscheint ihm dagegen KANTs Moralphilosophie als ein „ungeheuerlicher Versuch, ein rein logisches Verhältnis zum Prinzip des Sittlichen zu machen“, das, wie er mit so vielen anderen meint, „damit von jeder Rücksicht auf das Fühlen, Begehren und die realen Zwecke des Lebens losgelöst wäre“. Er hat nicht erkannt, daß auch die Ethik, wenn anders sie Anspruch auf den Charakter einer Wissenschaft erhebt, der strengsten erkenntniskritischen Begründung bedarf, und daß gerade ihr „Formalismus“ sie zu der fruchtbarsten Anwendung auf „das Fühlen, Begehren und die realen Zwecke des Lebens“ befähigt.

Wegen dieser beiden Artikel hat C. SCHMIDT ein Jahr später von G. PLECHANOW einen heftigen Angriff in der *Neuen Zeit* erfahren, worauf er seinerseits in derselben Zeitschrift erwidert hat. Da dieser Streit sich indessen wesentlich in eine Polemik über das Kantische „Ding an sich“ zuspitzte, so können wir von einer Dar-

stellung desselben absehen, zumal da er für die inneren Beziehungen zwischen Kantianismus und Sozialismus kaum von Bedeutung ist[216]. Im folgenden nur ein Zeugnis dafür, in welchem Grade PLECHANOW von Vorurteilen gegenüber KANT befangen ist. Zu einer Zeit, in der bedeutende Kantianer sich dem Sozialismus, bedeutende theoretische Vorkämpfer des Sozialismus sich Kantischen Anschauungen nähern, erblickt er in dem kritischen Idealisten den Philosophen der Bourgeoisie! Die Bourgeoisie hoffe, „in KANTs Philosophie das Opium zu finden, durch das sie das Proletariat einschläfern möchte, das immer begehrlicher und unlenksamer wird". „Der Neokantianismus ist für die herrschende Klasse gerade deswegen in die Mode gekommen, weil er ihr eine geistige Waffe im Kampf ums Dasein liefert" (a. a. O. S. 145). Nicht ohne Grund hat sich demgegenüber C. SCHMIDT in seiner Replik über die „Fiktion der in Fonds und Kantischer Philosophie spekulierenden Bourgeoisie" lustig gemacht[217].

## 2. *Sozialismus und Kantische Ethik.*

Inzwischen erschien 1900 meine erste Schrift *Kant und der Sozialismus* und wirbelte, zum Teil wohl infolge der eingehenden Besprechung, die ihr FRANZ MEHRING in zwei ausführlichen Leitartikeln der *Neuen Zeit* widmete[218], einigen Staub im sozialistischen Lager auf. An der infolgedessen entbrennenden lebhaften Diskussion über den Zusammenhang von Sozialismus und Ethik hat sich dann auch C. SCHMIDT mit einem eben diesen Titel tragenden Aufsatz in den *Sozialistischen Monatsheften*[219] beteiligt; weil die Frage Sozialismus und Kantische Ethik „durch einige Schriften in gewissem Sinne aktuell geworden" und „schon wegen der Bedeutung, der dem Neukantianismus heute in der philosophischen Bewegung zukommt", wichtig sei.

In dem, was SCHMIDT zunächst über das Verhältnis des Sozialismus zur Ethik im allgemeinen ausführt, steckt manches, was nahe an unseren Standpunkt heranreicht. Auch die „spezifisch marxistische" Auffassungsweise hebe, so meint er, das Humanitätsideal nicht auf, noch leugne sie dessen „gewaltig beflügelnde" Kraft. So unbarmherzig der moderne Sozialismus einer leeren, die realen Triebkräfte des Gesellschaftslebens verkennenden Ideologie, so unerbittlich er vor allem der „konventionellen. schönfärberisch-heuchlerischen offiziellen ‚Ethik', der bestehenden Gesellschaftsordnung" zu Leibe gehe, so wenig könne er doch des Appells an den einfachen Humanitätsgedanken und die „wirklich ethischen Kräfte", die er im Volke vorfindet und in bestimmter Richtung zu entwickeln sucht, „entraten".

So will C. SCHMIDT auch den inhaltlichen Wert von KANTs ethischem Ideal für den Gedanken des Sozialismus keineswegs leugnen. Ja, er vermehrt in dankenswerter Weise das von mir gegebene Material noch durch zwei von ihm in KANTs ‚Reflexionen,

(ed. ERDMANN) gefundene und, wohl mit Recht, auf ROUSSEAUsche Einflüsse zurückgeführte Stellen, die wir hier wiedergeben wollen. „Der Mensch mag künsteln, so viel er will, so kann er doch die Natur nicht nötigen, andere Gesetze einzuschlagen. Er muß entweder selbst arbeiten oder andere für ihn; und diese Arbeit wird anderen soviel von ihrer Glückseligkeit rauben, als er seine eigene über das Mittelmaß steigern will“. Und weiter: „Die Begriffe der bürgerlichen Gerechtigkeit und der natürlichen und die daraus entspringenden Empfindungen von Schuldigkeit sind sich fast gerade entgegengesetzt. Wenn ich von einem Reichen erbte, der sein Vermögen durch Erpressung von seinen Bauern genommen hat, und dieses auch an die nämlichen Armen schenkte, so tue ich im bürgerlichen Verstande eine sehr großmütige Handlung, im natürlichen aber nur eine gemeine Schuldigkeit“. Von hier aus, gibt SCHMIDT selbst zu, ist es zu sozialistischen Konsequenzen nur ein, freilich von KANT selbst nicht getaner, Schritt (S. 524): die naturrechtliche Betrachtung, die aus dem Wesen der Gesellschaft als einer „allen nach einem allgemeinen Gesetze dienen sollenden Ordnung“ ihre Folgerungen und Forderungen zieht, „muß die von dem Sozialismus proklamierten Ziele als notwendig und gerecht anerkennen“. Die „Naturrechts- und Gleichheitsideen aus der Jugendperiode des aufstrebenden Bürgertums“ führen, „konsequent zu Ende gedacht“, nicht zum „liberalen Rechtsstaat der freien Konkurrenz“, sondern „zu dem Begriffe eines sozialistisch organisierten Gemeinwesens“ (S. 525).

Nach solchen Zugeständnissen erwartet man — Zustimmung zu unserer These. Was hören wir aber statt dessen? Die „Tatsache“ der Übereinstimmung des Sozialismus mit KANTs ethischem Ideal dürfe — „in ihrer Bedeutung nicht überschätzt werden“. „Jene ganze Reflexion“ sei in dem Humanitätsideal des Sozialismus, „der dem Proletarier und damit dem homo, dem Menschen als solchen, eine durch kein Privileg beschränkte Entfaltungsmöglichkeit in der Gesellschaft erobern will“, „dem Resultat nach schon mit enthalten“. Eine „begriffliche Sonderdarstellung“ derselben sei daher überflüssig. Die hierfür, also gegen den Kern unserer Ausführungen, vorgebrachten Gründe können wir jedoch als wissenschaftlich beweisend nicht anerkennen. Sie beweisen nur ein Mißverstehen der erkenntniskritischen Methode. Eine „Absonderung“ vom wirklichen Leben enthält jene „Reflexion“ in keinem anderen Sinne als jede andere wissenschaftliche Abstraktion, beispielsweise auch die MARXSCHE Wertanalyse. Und ob KANTs Humanitätsideal eine „werbende Kraft“, eine „Wirkung auf die Gemüter“ zeitigt, ob es als ein „fruchtbares Ferment in der sozialen Bewegung“ sich bewährt, wovon, wie sich im Verlauf vorliegender Darstellung zeigen wird, nicht bloß wir überzeugt sind: das ist eine

Frage, die dem Philosophen als bloßem Wahrheitsforscher zunächst ganz gleichgültig sein muß. Daß aber eine „methodische Ausspinnung“ der Kantischen Grundgedanken nicht unmöglich ist, oder im besten Falle, „ohne wirklich neue Einsichten zu erschließen, in einen pedantischen Utopismus ausläuft“, hätte SCHMIDT schon aus den Schriften von NATORP oder STAUDINGER ersehen können.

Mit dem eigentlichen Grunde seiner Opposition kommt er erst etwas später heraus: der moderne Sozialismus sei, mit seiner „durchaus naturalistischen“ „von jeder Religion und jeder Metaphysik absehenden“ Auffassungsweise, der praktischen Philosophie KANTs „in ihrem letzten Grunde“ durchaus entgegengesetzt; Heterogenes aber dürfe nicht miteinander vermischt werden. Gewiß nicht. KANTs eigenstes Verdienst besteht vielmehr gerade in der reinlichen Scheidung der Gebiete; und so ist auch seine Ethik prinzipiell von Religion und Metaphysik geschieden, selbst wenn ihr Urheber persönlich eine nachträgliche Verbindung mit derselben in den bekannten drei Postulaten angebahnt hat. Auch für uns Neukantianer ist das ethische Ideal „ohne jede Beziehung auf ein religiöses oder metaphysisches Jenseits der Erfahrungswelt verständlich“. Und jene „naturalistische“ Denkweise — wir würden den bestimmteren Ausdruck: „entwicklungsgeschichtliche“ oder „genetische“ Methode vorziehen —, welche die neueren sozialistischen Theoretiker in der Tat vorwiegend beherrscht hat, wird durch die erkenntnistheoretische Methode nicht im mindesten ausgeschlossen, bildet vielmehr deren notwendige Ergänzung, wie sie ihrerseits durch die letztere ihre philosophische Begründung und Ergänzung erhält. Gesetzt auch, es sei das sozialistische „Humanitätsideal“ der „freien, ungehinderten Entfaltung aller menschlichen Anlagen in einer durch den gesellschaftlichen Willen planmäßig geregelten Gesellschaft“ (S. 525 f.) „nur“ ein „Erzeugnis der natürlich-gesellschaftlichen, durch Klassenkampf vorwärts schreitenden Entwicklung“, so sind dadurch die Fragen nicht erledigt: Zu welchem Ziele schreitet diese Entwicklung „vorwärts“? Was soll der Maßstab dieses „gesellschaftlichen Willens“, welches die oberste Richtschnur dieses die Gesellschaft „regelnden“ „Planes“ sein? Merkt unser „Naturalist“ nicht, daß er hier nicht mehr mit entwicklungsgeschichtlichen, sondern mit ethischen Begriffen hantiert? Glaubt er wirklich, daß „jene Schätzung des Individuums, jene Hingabe an die Idee der Gattung und eines unendlichen Fortschrittes, die in dem Ideal sich ausdrücken“ (S. 526), keine andere als eine naturalistische Erklärung vertrage?

Doch nein! So weit geht SCHMIDT nicht. Er gesteht gleich darauf zu, daß auch „ein naturalistisches Denken“ dem kritischen Philosophen eine Strecke Weges zu folgen vermöge, soweit er nämlich Analyse der Willensverhältnisse treibe, die „der moralischen

Beurteilung und damit dem wirklich moralischen Handeln zugrunde liegen“. Vom Standpunkte des gesellschaftlichen Zusammenlebens aus gesehen, erscheinen auch ihm gewisse Normen des Handelns evident. Das eigene Handeln unterwirft sich einem über das augenblickliche Privatinteresse gehenden „allgemein gebilligten“ Maßstab. „Soweit ist alles klar, die ganze Betrachtung ist nichts anderes als eine mehr methodische Explikation des alten, unmittelbar einleuchtenden Grundsatzes, daß der Mensch das, was er von anderen nicht erleiden wolle, auch anderen nicht zufügen dürfe“. Bis hierhin könnte man in der Tat SCHMIDT beinahe als einen Kantianer betrachten! Auch ihm besteht „Moralität“ darin, daß der Mensch „das zweierlei Maß abschafft, daß er dem, was er von anderen verlangt, sich auch selbst unterwirft und den Nachteil, der ihm so etwa erwächst, um des von ihm gebilligten Gesetzes willen auf sich nimmt“. Da haben wir KANTs Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, seine Autonomie, sein Sittengesetz aufs schönste miteinander vereinigt! Dann aber tritt für ihn der „kritische Punkt“ ein.

Jeder derartigen Norm, der sich der einzelne verpflichtet fühlen „mag“, komme, meint er, doch immer nur — „relative Allgemeingültigkeit“ [eine contradictio in adjecto!] zu, die „berechtigte Ausnahmen“ gestatte, was er dann an der Berechtigung der Not- und Höflichkeitslügen darzutun sucht. Dem gegenüber sei hier nur der methodische Gesichtspunkt betont, daß es der kritischen Methode auf den Inhalt und die Richtigkeit einzelner ethischer Vorschriften zunächst gar nicht ankommt, sondern auf ihre Ordnung unter den Gesichtspunkt der in sich widerspruchslosen, durchgängigen Einheit. Sind die Ausnahmen „berechtigt“, so ist eben die „allgemeine Norm“ anders zu formulieren. Der Wille bleibt dann doch trotz seines scheinbar „ungesetzmäßigen“ Charakters, wie SCHMIDT richtig erkennt, „mit sich in Übereinstimmung“. Unser Autor gibt denn auch zu, daß KANTs Ethik mit diesem Gedankengange „äußerlich“ [wir meinen im Gegenteil: innerlich] vielfache Ähnlichkeit habe und oft in dieser Weise interpretiert worden sei. Aber das sei nicht die wahre Meinung KANTs. Er mache aus diesem „natürlichen Zusammenhange“ einen logischen „Fetischismus“, eine absolut geltende, keinerlei Ausnahmen zulassende Norm, die keinen „irdischen“ Ursprung an sich trage. So wird ihm die „ausnahmslos ohne Rücksicht auf den Erfolg zu verwirklichende Gesetzmäßigkeit der Handlungen“, die KANT mit Recht fordert, zu einem „blutlosen Gespenst“, das dem „wirklichen“ moralischen Bewußtsein als etwas ganz Fremdartiges vorkommen müsse, weil es „hinter“ alle Erfahrung zurückgehe, und das denn auch den Willen in der Regel „vollständig kalt lasse“.

Es ist die alte Verkennung des aller Wissenschaft notwendigen „Formalismus“, die wir hier vor uns sehen. Warum will SCHMIDT

für die Begründung der Ethik als einer Wissenschaft vom einheitlichen Wollen das „Gesetz der Gesetzmäßigkeit“ nicht gelten lassen, dessen „ausnahmslose“ Geltung er für Mathematik und Naturwissenschaft sicherlich verlangt. Auch in diesen Wissenschaften wird oft genug durch neue Erkenntnisse und Entdeckungen der Inhalt einzelner Sätze modifiziert, ohne daß man deshalb ihre Gesetzmäßigkeit, d. i. Wissenschaftlichkeit als durch „Ausnahmen“ durchlöchert ansieht. Mit der Berufung auf das „wirkliche“ moralische Bewußtsein ist hier ebenso wenig getan, als wenn etwa der Mathematiker sich auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes berufen wollte. Und falls uns KANTs Formulierung des Sittengesetzes in der Tat „vollständig kalt lassen“ sollte, „wenn sie rein und von empirischen Zusätzen abgesondert vorgetragen wird“, so wäre das ebensowenig ein Einwand gegen ihre wissenschaftliche Richtigkeit, wie wenn man denselben Vorwurf gegen „irgend einen Grundsatz der Mathematik“ erheben wollte, mit deren Evidenz gerade SCHMIDT selbst die Ansprüche der Kantischen Ethik in Parallele stellt. Ethische Wissenschaft bedarf ebenso, wie mathematische Wissenschaft, in ihrer logischen Begründung kältester Schärfe. Ihre Wirkung auf das Gemüt steht auf einem ganz anderen Blatte[220]). Und wenn sich SCHMIDT gegen „die Zumutungen dieses Formalismus“ auf die „kopfschüttelnde“ Frage LOTZES beruft, „ob es denn wirklich in der Welteinrichtung so sehr auf Etikette abgesehen sein sollte“, so hat KANT selbst schon im voraus solche von der Verkennung der philosophischen Aufgabe zeugende Einwände entkräftet, wenn er in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft bemerkt: „Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift (der *Grundlegung*) sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dies in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten“[221]).

Weil SCHMIDT nicht, wie er sollte, in der Methode, sondern in einer angeblichen „Metaphysik der Moral“ das eigentlich Charakteristische der Kantischen Ethik sucht — auch das „Unbedingte“, das ihm so wenig gefällt, hat bei KANT keineswegs metaphysische, sondern nur die methodologische Bedeutung des Endziels, des Ideals eines unendlichen Fortschritts, von dem SCHMIDT selbst redet —,

deshalb betrachtet er denn auch im Gegensatz zu uns Neukritizisten, die Postulate: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, als wesentliche Stücke derselben: obgleich er selbst sie kurz vorher als den tiefsinnigsten aller Versuche, unabhängig von der Religion eine selbständige Moral zu entwerfen, bezeichnet hat. In diesem Verkennen des Grundcharakters der kritischen Methode bleibt SCHMIDT, wenigstens gegenüber der Kantischen Ethik, „in ihrer prinzipiellen Grundlage betrachtet“, bei der vergeblich von uns bekämpften Vorstellung, als ob mit ihr eine Einschmuggelung überwundener metaphysischer Ideen in den Sozialismus beabsichtigt sei; das Spezifikum derselben liege für die „naturalistische“ Denkweise des Sozialismus „völlig abseits“ und sei darum „notwendig unfruchtbar“ für dieselbe.

Auf eine Entgegnung WOLTMANNs hat dann im folgenden Heft nochmals CONRAD SCHMIDT erwidert[222]). Prinzipiell Neues bringt diese Replik kaum, wohl aber eine präzisere Darlegung seines Standpunktes. Als die entscheidende Frage erscheint SCHMIDT die Ableitung der ethischen Theorie aus dem „wirklich vorhandenen“, „naturwüchsig entwickelten“ moralischen Bewußtsein, „so wie wir es heute in uns und unserer näheren Umgebung vorfinden und anerkennen“; dessen alleinigen Maßstab aber bildet ihm das Interesse, das Glücksstreben, der Erfolg. Damit versperrt er sich natürlich selbst von vornherein den Weg zu einer etwaigen Begründung der von ihm doch festgehaltenen „moralischen Normen“. Denn, indem er nun freundlicherweise dem „berühmten“ formalistischen Verfahren der Neukritizisten, soweit es ihm möglich ist, zu folgen versucht, schiebt sich ihm statt der in der einheitlichen Ordnung der Zwecke zu suchenden moralischen Gesetzmäßigkeit das „gesellschaftliche Interesse“ unter, in dem nicht nur der Entstehungs-, sondern auch „für den Menschen als Gesellschaftswesen zugleich der physologisch [sic!, soll wohl heißen: psychologisch] wirksame Verpflichtungsgrund der moralischen Normen“ liege. Nach welchem Maßstab aber soll dies „gesellschaftliche Interesse“ verpflichten? Das ist für eine wissenschaftliche, von schwankenden Gefühlsbestimmungen absehende Ethik der springende Punkt. Keinesfalls kann doch das Interesse der Gesellschaft sich einfach aus der Summe ziellos auseinander strebender Einzelinteressen, Neigungen, Triebe oder von Erfolgsrücksichten diktierten Handlungen der Individuen zusammensetzen. Hier ist eben mit keiner anderen als „logischen“ oder „rationalistischen“, d. i. methodisch aus der Vernunft selbst abgeleiteten Bestimmung durchzukommen, die uns als das wahre gesellschaftliche „Interesse“ die Gemeinschaft frei wollender Menschen zeigt, freilich nur in dem Sinne der Idee, des Leitsterns, der unendlichen Aufgabe.

Ein starrer Schematismus, ein „blinder Automatismus“ ist damit keineswegs gegeben. Wird doch das Sittengesetz nach Kantischer

Lehre vom Menschen selbst, als seinem „autonomen“ Urheber, erzeugt. Deshalb findet es auch nach dem als so rigoristisch verschrieenen KANT „von selbst im Gemüte Eingang“, ist „sein Joch sanft“ und „seine Last leicht“; ja, das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks macht die moralische Gesetzgebung sogar „liebenswürdig“ [223]). Das, wogegen wir uns aus methodischen Gesichtspunkten immer wieder verwahren müssen, ist nur das immer wieder erfolgende Hineintragen der von uns auf ihrem Gebiete vollauf gewürdigten entwicklungsgeschichtlichen Momente in die Begründung und Formulierung der auch von SCHMIDT (und wohl auch den meisten anderen Marxisten, nur weniger direkt) anerkannten „unendlichen Aufgabe“. So glaubt SCHMIDT zum Schlusse seines Artikels einen Trumpf gegen einen seiner Kritiker auszuspielen, wenn er dessen Behauptung, die sozialistische Programmforderung ‚Gleiche Rechte und gleiche Pflichten aller‘ sei ein Vernunftpostulat, die Frage entgegenhält: Warum stellten es denn gerade die Arbeiter und zwar in der heutigen Zeit auf? Ist das etwa auch in der Vernunft begründet? Nein, das ist, wie auch jener Kritiker ganz wohl wissen wird, historisch begründet. Aber diese historische Begründung hat mit der philosophischen methodisch schlechterdings nichts zu tun.

### 3. *Schmidts Synthese von Marx und Kant.*

Auch später hat sich CONRAD SCHMIDT in ähnlicher Weise über unser Thema geäußert. So namentlich in zwei Artikeln im „Vorwärts“ zum KANT-Jubiläum (12. Februar 1904). Auch hier zeigt sich seine Abneigung gegen die kantische Begründung der Ethik. KANTs reines Vernunftgesetz gilt seinem „naturalistischen“ Standpunkt als „formalistisch-metaphysisch“, „von jeder Beziehung auf irgendwelche Art gesellschaftlicher Zweckmäßigkeit losgelöst“. Gewisse Berührungspunkte mit dem „sozialistisch-humanitären“ Denken habe KANTs Moral- und Rechtsphilosophie wohl, jedoch — „nicht der Grundlage nach, sondern nur, soweit sie abtrennbar von ihrer Grundlage, in der Richtung eines allgemeinen humanitären Idealismus sich bewegt.“ Dagegen erscheint ihm „meisterhaft, wunderbar realistisch und frei von aller störenden Metaphysik“ KANTs Geschichtsphilosophie, vor allem in der Abhandlung: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte etc.* Weit fruchtbarer als HEGEL behandle KANT hier den Ablauf der Geschichte der Menschheit als Entwicklung und zeige, wie in dem Kampf egoistischer Einzelinteressen und durch ihn „sozusagen mit mechanischer Notwendigkeit gesellschaftliche und staatliche Umwälzungen erzeugt werden, durch die die Menschheit unbewußt und ungewollt auf der Bahn des Fortschritts fortgetrieben wird“, des Fortschritts zu dem idealen Ziel eines Gesellschaftszustandes, „in dem die Möglichkeit für die freieste

Entfaltung aller mechanischen Naturanlagen gegeben ist.“ Dasselbe [? K. V.] verstehe die materialistische Geschichtsauffassung unter den Klasseninteressen und dem Ideal der sozialistischen Gesellschaft. SCHMIDT kommt zu dem Schluß: „Die organische Vereinigung von Idealismus (im Ausblick auf das Ziel) und Realismus (in der Betrachtung der geschichtlichen Bewegung), die den modernen Sozialismus und seine Entwicklungsauffassung kennzeichnet, in der Idee, noch ohne allen ökonomischen Inhalt vorausgeschaut zu haben, ist eine der schönsten Ruhmestaten KANTs, eine derer, die lebendig fortwirken“. Seines Aufsatzes in den *Sozialistischen Monatsheften* von 1903 *Über die geschichtsphilosophischen Ansichten Kants* haben wir bereits in unserem ersten Kapitel gedacht und wollen daher nur noch auf die im Märzheft 1906 veröffentlichten *Bemerkungen über Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* aufmerksam machen, die zwar an eine literarische Erscheinung (KAUTSKYs gleichnamiges, von uns im nächsten Kapitel zu besprechendes Buch) anknüpfen, aber im Anschluß daran eine eigene Gedankenentwicklung bringen, die SCHMIDT unserer Auffassung ganz nahe zeigt. Er führt aus: „Zwischen der Praxis der sozialistischen Propaganda, die faktisch von jeher mit höheren Motiven rechnet, rechnen muß, und der Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung besteht in Wahrheit gar kein Widerspruch“. Die letztere tritt zwar „einer unklaren Ideologie, die durch bloße Aufklärung und Ethisierung der Individuen den historisch gewordenen Gesellschaftszustand umgestalten zu können wähnt, aufs schärfste entgegen“; aber, wenn sie auch „den Glauben an solche Wunderwirkungen des Ethischen radikal eliminiert“, so nimmt sie doch in der menschlichen Natur „Prädispositionen zur Hingabe an kollektive Interessen“ an (S. 218). „Wäre es anders, basierte der historische Materialismus auf Deduktionen, die für das doch offenkundige und unleugbare Mitwirken ethischer Momente keinen Raum lassen, so würde das durchaus nichts gegen die sozialistische Praxis, die solche Kräfte wachzurufen sucht, sondern nur etwas gegen die Theorie selber beweisen“. Für die Untersuchung des Hauptpunktes sei das Verhältnis des historischen Materialismus zu den „weitreichendsten Tendenzen“ des „ethischen Humanismus des Aufklärungszeitalters“ zu erörtern, da dessen fortgeschrittenste Vertreter eine Denkart entwickeln, „die nicht mehr ausschließlich als ein bloßer Reflex der gegebenen sozialen Konstellation gedeutet werden kann“, sondern „im Grundwesen der sich entwickelnden Gattung selbst verankert erscheint“ (S. 220). So ROUSSEAU in dem formalen Grundsatz seines *Contrat social:* die menschliche Gesellschaft solle so geregelt sein, daß ihre Grundinstitutionen bei vernünftiger Überlegung von allen ihren Mitgliedern bejaht und gut geheißen werden können. Und KANT in seinem Ideal eines alle Gattungsanlagen des menschlichen Ge-

schlechtes zu ungehemmter freiester Entfaltung bringenden Gesellschaftszustandes, der wiederum eine „vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung“, in der äußeren Politik einen Friedensbund der Staaten voraussetzt. „Auch hier sprengt die Idee, auf Gattungsinteressen zurückgreifend, die Schranken historischer Besonderheit“ (S. 220).

Aber während ROUSSEAU im Gegensatz zu seinem Prinzip dennoch wieder zum Utopisten werde, zeige sich KANTs „überragende Bedeutung“ darin, „daß er das Auseinander von Ideal und Wirklichkeit durch den Hinweis auf den realen historischen Entwicklungsgang zu überwinden sucht“; und zwar nicht ideologisch, sondern „der Tendenz nach“ durchaus realistisch, indem durch den unvermeidlichen Antagonismus der Individuen und der Staaten eine aufsteigende Entwicklung zu vollkommneren Bildungen und schließlich eine allmähliche Annäherung an das, was von dem Gattungsinteresse aus als das Gesellschaftsideal erscheint, sich durchsetzt. So wenig KANT die Mitwirkung von ethischen Motiven leugne, als das eigentlich richtunggebende Moment gelte ihm auf dieser langen, dornenvollen Bahn des Fortschrittes — der Egoismus[224]). Und so schließt CONRAD SCHMIDT seine interessanten Ausführungen mit einer direkten Synthese von KANT und MARX: „Man sieht, der ethisch-soziale Idealismus, der von der sonstigen, spezifisch rationalistischen Moralphilosophie KANTs vollständig unabhängig ist und letzthin in dem Freiheits- und Entwicklungsinteresse der Gattung sein Prinzip hat, ist durchaus nicht notwendig jener blind auf die Werbekraft der bloßen Ideale vertrauende Wolkenkuckucksheimer, als den man ihn so oft sich vorstellte. Er läßt nicht nur zu, er verlangt sogar in dem Bestreben, über das Begründetsein seiner Hoffnungen sich kritisch Rechenschaft abzulegen, eine dem Geist der MARXschen wahlverwandte, d. h. auf die Erkenntnis der realen historischen Gesetzmäßigkeit gerichtete Geschichtsauffassung. Indem diese MARXsche Betrachtungsweise, unvergleichlich tiefer als alle früheren Versuche in die kausalen Zusammenhänge eindringend, die sozialen Bewegungstendenzen in ihrer Bedingtheit durch die ökonomische Struktur und von hier aus für die moderne Gesellschaft die Notwendigkeit einer sozialistischen, durch den proletarischen Klassenkampf vermittelten Entwicklungsrichtung erkannte, hat sie damit zugleich für jenen Idealismus das Fundament errichtet, auf das er sich stützen kann“ (a. a. O. S. 221).

Besonders klar ist die jüngst gegebene Zusammenfassung seiner methodologischen Ansichten, die CONRAD SCHMIDT unter dem etwas irreführenden Titel *Rechtsauffassung* vor kurzem in den *Sozialistischen Monatsheften 1910* (4. Heft S. 268—271) veröffentlicht hat. Wir heben wenigstens die Hauptpunkte, wenn sie auch gegenüber dem dem Leser schon Bekannten nicht viel Neues bringen, kurz hervor. Die HEGELsche Philosophie, die unter Berufung auf die sogenannte

Dialektik bei den Zeitgenossen so glänzende Triumphe feierte, werde nach ihrem totalen Zusammenbruch und der Erneuerung des Kantischen Kritizismus schwerlich irgend eine eindrucksvolle und historisch bedeutsame Nachfolgerschaft auf diesen Bahnen finden. Es komme vor allem auf eine Untersuchung „über die Voraussetzungen und die Tragkraft wissenschaftlicher Erkenntnis und ihrer Methoden“, und damit auf eine Analyse nicht bloß der sich entwickelnden, sondern auch der systematisch in sich zusammenhängenden Anschauungs- und Denkfunktionen an, mit denen der bereits entwickelte Verstand operiert. Die nicht zu leugnende Setzung von Zwecken und damit Werturteilen leite zu der Frage hin, ob es nicht „für gewisse Gattungen dieser Werturteile leitende Gesichtspunkte, oberste Wertsetzungen gibt, die bei unbefangener, vorurteilsloser Betrachtung eine Art zwingender Evidenz besitzen“, die dann schließlich zu einem obersten, „von irgendwelchem religiösen Glauben ganz unabhängigen, verstandesmäßig formulierbaren Prinzip des Wertens“ führen, das in dem sogenannten Naturrecht oder in ROUSSEAUs *Contrat social* einen noch ganz unhistorischen und naiv-rationalistischen Ausdruck findet, und dessen triebkräftiger Keim, alle utopistisch doktrinären Ausmalungen und Übergriffe kritisch eliminierend, erst von KANT mit klarer Präzision herausgearbeitet worden ist. „Daß KANT selber, den Schranken seines Zeitalters entsprechend, jenem Ideal seiner Rechtsordnung, in der die Freiheit eines jeden mit der jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz zusammen besteht, eine sehr enge juristische, die fundamentalen ökonomischen Verhältnisse kaum irgendwie berücksichtigende Auslegung gab, beweist noch keineswegs, daß diese Formulierung deshalb nur als ideologischer Reflex des aufstrebenden bürgerlichen Bewußtseins jener Zeit [aufgefaßt?] zu werden und demgemäß von einer die Klasseninteressen des modernen Proletariats vertretenden sozialistischen Bewegung als leeres Trugbild zu verwerfen sei.“ Sie lebe vielmehr auch in MARX und in der Überzeugung der proletarischen Massen, daß jene Ordnung, für die zu kämpfen ihre Klassenlage sie unaufhörlich antreibt, eine gerechte ist. Und es sei ein bleibendes Verdienst R. STAMMLERs — trotz mancher irreführender Gedanken über Materie und Form des gesellschaftlichen Lebens, materialistische Geschichtsauffassung usw. — gezeigt zu haben, daß die letztere zu dem Rechtsideal einer „Gemeinschaft freiwollender Menschen“ durchaus nicht in notwendigem Widerspruche steht.

## II. Ludwig Woltmann.

Stellt CONRAD SCHMIDT mehr den Typus des bedächtigen, ein wenig trockenen deutschen Gelehrten dar, so hatte der leider früh gestorbene[225]) LUDWIG WOLTMANN etwas vom Künstler an sich. Kam jener von der Nationalökonomie, so kam dieser von der

Philosophie, der Ethik und der Naturwissenschaft her zu unserem Problem. 1871 in Solingen geboren, war er schon als Student begeisterter Sozialist, ohne jedoch in die größere Öffentlichkeit zu treten. Seine naturwissenschaftlichen Studien hatten ihn zu DARWIN geführt. Am stärksten aber war doch sein philosophischer Trieb, der ihn, verbunden mit einem äußerst beweglichen und durchaus synthetisch angelegten Geist, zu einer Synthese von MARX, KANT und DARWIN drängte. Seine philosophische Doktor-Dissertation — kurz nach der Vollendung der medizinischen Staats- und Doktorprüfung geschrieben — trug den bezeichnenden Titel: *Kritische und genetische Begründung der Ethik* (Freiburg 1896, 54 S.). Sie sollte zeigen, wie kritische und genetische Methode einander nicht bloß vertragen, sondern sogar fordern, wie die erstere ohne die zweite „leer", diese ohne jene „blind" bleibt. Sie suchte dann insbesondere an KANTs kleineren Schriften nachzuweisen, daß der kritische Philosoph selbst seine notwendig formal begründete Ethik durch eine praktische Anthropologie ergänzt, wonach auch bei ihm die Sittlichkeit als ein Produkt der Kulturgeschichte, als „das selbsteigene Werk menschlicher Entwicklungstätigkeit" erscheint. Auf dieser methodischen Grundlage erhoben sich dann die drei systematischen Werke, die der gedankenschwangere, erst 26–28jährige Dr. med. et phil. in rascher Folge hintereinander veröffentlichte: *System des moralischen Bewußtseins* (1898), *Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus* (1899), *Der historische Materialismus* (1900).

### *1. Zurück auf Kant!*

Das erste Buch gab eine, freilich noch nicht durchweg ausgereifte und allseitig durchgeführte, „Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus" in bezug auf die Ethik. Der vielgeschmähte Formalismus der Kantischen Ethik bestehe im Grunde nur in ihrer vernunftgemäßen Begründung, die nicht eher ruht, als bis sie die „größtmögliche Einheit der Prinzipien" erreicht hat. Die Kantischen Termini, ‚eigene Vollkommenheit' und ‚fremde Glückseligkeit' werden dann auf die Ethik des Sozialismus angewandt, als diejenigen Zwecke, die zugleich Pflichten sind. Die Förderung eigener Vollkommenheit muß jedes Menschen ureigenstes Werk sein. Dagegen ist die Beförderung fremden Glückes eine notwendige Forderung sozialer Gerechtigkeit. Die materielle Grundlage, auf der das Vollkommenheitsstreben überhaupt erst beginnen kann, „den Amboß gleichsam, auf dem jeder nach eigenem Talent sein Glück schmieden mag", ist „die Gesellschaft und der einzelne innerhalb derselben zu schaffen verpflichtet". So wird ihm „die Kantische Moralbegründung" zum „erhabensten und allein möglichen Ausdruck sozialer Gerechtigkeit" (S. 49). Man habe innerhalb des Sozialismus zu oft vergessen, „daß die soziale

ebenso sehr eine individuelle, und daß die ökonomische Frage ebenso sehr eine sittliche Frage bedeutet" (S. 260). „Die einzige Möglichkeit", fährt der Verfasser in jugendlich-überschwänglicher Begeisterung fort, „den Sozialismus vor geistiger Erstarrung zu bewahren, besteht darin, die Ideen des wirtschaftlichen Kollektivismus und Materialismus mit den Prinzipien der kritischen Moralphilosophie und den höchsten Gedanken PLATONS, JESU und KANTS innerlich zu einer ethischen Ökonomie zu verbinden" (S. 261). Der Inhalt der „evolutionistischen und sozialistischen" Ethik, die WOLTMANN erstrebt, muß sich in ihrer erkenntnistheoretischen Grundlegung „unbedingt der kritischen Ethik unterordnen" (S. 277). Deshalb ist ihm „KANTS Moralphilosophie eine Ethik des Sozialismus" (S. 316), und der letztere „die sozialökonomische Erfüllung des moralischen Gesetzes" (S. 314). Endwert menschlichen Daseins ist: die sittlich-ästhetische Persönlichkeit in sittlich-ästhetischer Gemeinschaft. Der Sozialismus stellt daher nur eine höhere Form des Liberalismus, ja dessen wirkliche Vollendung dar. Gemeinschaft der Arbeitsmittel und freie Entwicklungsmöglichkeit für alle, aber Individualismus der Arbeitsleistung! Der heutige Staat, dem der kapitalistische und Klassencharakter anhaftet, ist wirtschaftlich zu überwinden, indem Verwaltung an Stelle der Regierung, sittliche Gesinnung, freier Vertrag und soziale Gerechtigkeit an die des kodifizierten Rechtes treten. Der Klassenmoral wird die Menschheitsmoral entgegengesetzt, und der historische Materialismus bekommt schon hier harte Worte zu hören: die heutige Sozialdemokratie habe „alles Verständnis für die sittlich-geistigen Werte der Vergangenheit" — PLATO, JESUS, KANT — „und für die in ihnen noch schlummernden Kulturkräfte verloren". Selbsterkenntnis, Selbstbestimmung, Selbsterziehung und Selbsterlösung sind der einzige Weg, auf dem der einzelne zum „Lande der Vollkommenheit" gelangen kann.

WOLTMANN war sich selbst der Mängel seines Buches im einzelnen bewußt. Er wollte nur einen „Entwurf" bieten „die prinzipielle Entwicklung eines wissenschaftlichen Programms" sich von der Seele schreiben. Sein zweites Buch legte dann das Verhältnis des Darwinismus zum Sozialismus genauer dar. Uns geht hier am nächsten das letzte der drei Bücher an, das vor dem allzuviel in seinen Rahmen fassen wollenden ersten den Vorzug besitzt, daß es sich auf ein bestimmtes Gebiet einschränkt, dieses aber eingehender ins Auge faßt: den historischen Materialismus. Seine „aktuelle" Bedeutung lag darin, daß sich hier ein ausgesprochener Sozialist ganz offen auf KANTS Seite stellte und die Marxisten zu kritischer Selbstbesinnung mahnte: „Mein Buch steht unter dem Zeichen der Rückkehr zu KANT" (Vorwort S. V.). In der Kantischen Philosophie „liegen die logischen Mittel, um eine systematische Kritik des Marxismus herbeizuführen" (S. 26).

Wir haben gegen des Verfassers „Kantianismus“ an manchen Stellen Einwände zu erheben. Einen Widerspruch zu WOLTMANNs Kantischem Bekenntnis finden wir insbesondere darin, daß er in FICHTEs Ableitung alles Seins aus dem „Ich denke“ einen „Fortschritt über die Kritik der reinen Vernunft hinaus“ (S. 104) erblickt, wie er denn überhaupt die „einseitigen“ Kantianer auf die — von diesen an und für sich wohl kaum bestrittenen — „entwicklungsfähigen Elemente“ in den nachkantischen Systemen hinweisen möchte (Vorwort S. IV). Andererseits ist er selbst zu einem folgerichtigen Idealismus doch nicht durchgedrungen, insofern er zwischen einer begrifflichen und der „wirklichen“ Erfahrung unterscheidet, deren „wirklichen“ Prozeß „alle wissenschaftliche systematische Darstellung“ nur „wiederspiegele“ (S. 187). Wo anders existiert denn „wirkliche“ Erfahrung als in der Wissenschaft? So gewinnt denn auch die von MARX und ENGELS aus FEUERBACH entnommene „Theorie des Spiegelbildes“ für ihn eine mehr bei einem Marxisten als bei einem Kantianer begreifliche besondere Bedeutung (S. 285 bis 294). KANTs Verwandtschaft mit PLATO erscheint uns weit bedeutsamer als die nur äußerliche mit ARISTOTELES (S. 36, 43, 187); und so noch manches andere.

Dennoch hat WOLTMANN erfaßt, was uns an KANT die Hauptsache dünkt: die erkenntniskritische Methode. Gegenüber dem „Walle von Vorurteilen und Mißverständnissen“, der bisher einer „sogenannten natürlichen Weltanschauung“ das Verständnis des kritischen Problems erschwert hat, will WOLTMANN den Unterschied von kritischer und entwicklungsgeschichtlicher, logischer und psychologischer Methode zeigen und nachweisen, daß die Erkenntnistheorie eine notwendige Voraussetzung aller Entwicklungslehre ist (S. 44), welche letztere übrigens gerade KANT durch seine geschichtsphilosophischen Aufsätze nicht wenig gefördert hat (S. 45). Als KANTs Ziel bezeichnet er mit Recht „die Neubegründung der rationalen Wissenschaft“ (S. 50), wobei wir nur das „rational“, als überflüssig und möglicherweise irreführend, streichen möchten. Natur ist für KANT = mathematisch-physikalische Naturwissenschaft (S. 61). Seine Erkenntniskritik geht vom fertigen, entwickelten Bewußtsein aus (S. 50). Das zentrale Problem der Kantischen Philosophie ist die „transzendentale Deduktion“ der Möglichkeit der Erfahrung (S. 56). Das „Ding an sich“ wird richtig als „kritischer Grenzbegriff“ formuliert (S. 59, vgl. 337), das a priori in seinem wahren, nicht-zeitlichen Sinne dargestellt (S. 277ff.). Das notwendige Endziel der Vernunft ist die „unbedingte Einheit aller Erfahrung“ (S. 60).

Auch die erkenntniskritische Begründung der Ethik wird hier präziser als in dem ersten Buche durchgeführt. Nicht auf die Entstehung der moralischen Begriffe, sondern auf die Feststellung und Begründung ihrer Allgemeingültigkeit kommt es an (S. 64), so ruft

er gegenüber den „ewigen trivialen Einwendungen der Moralhistoriker aus der DARWINschen und MARXschen Schule" aus, die „so wenig methodische Selbstbesinnung haben, daß sie eine Sache untersuchen wollen, über deren Begriff sie sich vorher nicht klar geworden sind" (S. 66ff.). Der teleologische Gesichtspunkt erweitert die physikalische zu einer moralischen Weltordnung (S. 69, vgl. 310, 314ff., 398f.). Endlich ist auch das ästhetische Gefühl als Urquell und Einheitsgrund von Erkennen und Wollen, die Kunst als Brücke zwischen Natur und Freiheit richtig erkannt (S. 74 f.), wenn wir auch nicht soweit gehen, darum KANTs Philosophie schlechtweg als „ästhetische Weltanschauung" (S. 75) oder Begründung einer solchen (S. 89) zu bezeichnen.

### 2. *Darstellung und Kritik des Marxismus.*

Wie beurteilt nun WOLTMANN von seinem kritischen Standpunkte aus „die marxistische Weltanschauung"? Hier ist seine historische Darstellung und Beurteilung von seiner systematischen Kritik bzw. Fortbildung des Marxismus zu trennen. Auf dem letzteren Gebiete können wir ihm beistimmen, auf dem ersteren nicht.

Mit Recht zwar macht WOLTMANN auf den in der Tat oft zu wenig beachteten Umstand aufmerksam, daß der Marxismus eine fünfzigjährige Entwicklungsgeschichte durchgemacht habe, „sodaß Verschiedenheiten und selbst Widersprüche . . . natürlicherweise entstehen mußten" (Vorwort S. III), und er hat sich das Verdienst erworben, in dem zweiten Teile seines Buches eine gut orientierende Übersicht über diese Entwicklungsgeschichte zu geben, nachdem der erste „die philosophischen Quellen des Marxismus" in der „klassischen"[226]) deutschen Philosophie dargelegt hat. Allein in Betracht kommen kann für uns doch nur die systematisch ausgebildete Lehre, die dem Marxismus sein charakteristisches Gepräge gibt. Und hier läßt sich WOLTMANN durch sein methodisches Bestreben, eine Synthese von KANT und MARX herzustellen, dazu verleiten, zu viel Kantische Elemente in MARX' Lehre hineinzulegen. Da MARX selbst sich auf KANT nicht beruft, so soll seine Rückkehr zu der „unverfälschten Urschrift der klassischen deutschen Philosophie", d. h. zu KANT (Vorwort S. VI), ohne sein Wissen vor sich gegangen sein (vgl. S. 297). Seine „Auffassung des wissenschaftlichen Denkprozesses" soll „zweifellos" und „durchaus" KANTs kritischer Philosophie entsprechen (Vorwort S. V, S. 187).

Davon aber haben uns WOLTMANNs Ausführungen nicht überzeugen können. Wohl geben wir einen gewissen Parallelismus der Methode zu. Wie KANT die synthetischen Bedingungen der fertigen Wissenschaft, so analysiert MARX „die fertigen Resultate des (kapitalistischen) Entwicklungsprozesses" (*Kapital I*, S. 52 der 2. Aufl.). Aber der HEGELsche „Rest" in der MARXschen Gedankenwelt bezieht

sich doch nicht „fast nur auf die äußere Darstellungsweise“, während „die innere Gedankenbewegung durchaus von der kritischen und (!) naturwissenschaftlichen Methode getragen wird“ (WOLTMANN S. 321). Wir können der Ansicht nicht beipflichten, daß die Erkenntnistheorie auch für MARX eine „durchaus primäre Frage“ gewesen sei (S. 295); daß MARX einmal seine neue Lehre als „Leitfaden“ für seine „Studien“ bezeichnet hat, reicht dafür nicht aus. WOLTMANN erklärt selbst an einer anderen Stelle (S. 260): in dem bekannten Satze von MARX, daß für ihn das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle sei, liege „das erkenntnistheoretische Problem noch ungelöst verborgen“; das sei „eine für jeden Erkenntniskritiker geläufige Vorstellung“. Und doch „bildet“ für ihn dieser Satz das logische Fundament des ganzen Marxismus. MARX’ kritische Stellungnahme zu HEGEL soll, „im Grunde“ wenigstens, eine Rückkehr zur Lehre des kritischen Idealismus bedeuten (S. 297); und doch wird unmittelbar darauf (S. 298) „die MARXsche Philosophie“ als „das vollendetste System des Materialismus“ gepriesen. MARX selbst hat sich, wie wir sahen, abgesehen von seinen ersten Jugendjahren, stets als Anhänger der „materialistischen“ Methode bekannt. Sollte sich ein so genialer Denker wirklich einer so gewaltigen „intellektuellen Selbsttäuschung über den eigenen Standpunkt“ (S. 184) hingegeben haben?

Diese scheinbaren oder wirklichen Widersprüche begreifen sich, wenn man sie sich aus WOLTMANNs eigener kritisch-systematischer Stellung erklärt. Er sagt selbst einmal (S. 4), daß das „philosophische System“, dessen „Mittelpunkt“ die materialistische Geschichtsauffassung bilde, „erst durch eine kritisch-historische Untersuchung aus den literarischen Erzeugnissen des ganzen Marxismus herauskonstruiert werden muß“. Diese „kritisch-historische“ Untersuchung wird eben von ihm, wie das psychologisch ja leicht erklärlich ist, bereits im Hinblick auf das systematische Resultat geführt, das wir nun noch in Kürze zu betrachten haben.

WOLTMANN weist nach, daß der Marxismus weder bei der bloßen Ökonomie noch bei der dialektischen Methode, die MARX von HEGEL, „ohne ihre Richtigkeit zu prüfen“, einfach übernommen habe (S. 262), stehen bleiben kann. Der Marxismus, obwohl ein „philosophisches Lehrgebäude ersten Ranges“ (S. 5) und die „reifste intellektuelle Frucht unseres gegenwärtigen Zeitalters“ (ebd., vgl. S. IV und S. 186), wie er mit seiner Vorliebe für starke Worte sagt, ist durch den Kantischen Kritizismus, die genetische durch die kritische Methode zu ergänzen. Er sucht dann zu zeigen, wo die Anknüpfungspunkte im MARXschen Systeme liegen, die nur der bewußten Fortbildung im kritischen Geiste bedürfen. Die materialistische Geschichtsauffassung ist ihm eine „Idee“ im Kantischen Sinne, ein „regulatives Prinzip“, das „in der gesetzlichen

Entwicklung des Erkenntnisprozesses selbst erzeugt wird" (S. 178). Der Historiker muß von einem „leitenden Prinzip" ausgehen, „denn", wie KANT sagt, „Erfahrung methodisch anstellen heißt allein beobachten" (S. 179). Über den Wahrheitswert jeder Idee aber entscheidet ihre Fruchtbarkeit. Nur auf dem Wege des Versuches — WOLTMANN hätte an die Platonische Hypothesis erinnern können — entsteht Wissenschaft. Von solchem Gesichtspunkte aus analysiere nun auch MARX, darin KANT analog, die fertigen Resultate des wirtschaftlichen Entwicklungsprozesses, sodaß es „aussehen mag, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun" (*Kapital* S. 821).

Mit Geschick reiht WOLTMANN dann diejenigen Momente des MARXschen Denkens an einander, die sich in gleicher Richtung bewegen. Dem bloßen Naturstoff tritt im Menschen eine Naturmacht gegenüber, die nach bewußten Zwecken schafft. Zur Vollführung seines Werks bedarf der Arbeiter des „zweckgemäßen Willens". „Was von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopfe gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut". Das „Resultat" des Arbeitsprozesses war „beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden" (MARX a. a. O. S. 164). So erhebt sich über den Naturkräften als erster Stufe die Technik oder „Technologie", indem sie „das aktive Verhältnis des Menschen zur Natur enthüllt" (ebd. S. 386 Anm.). Auf ihr baut sich dann die „ökonomische Struktur" der Gesellschaft auf. Auf dieser wiederum beruht die soziale Gruppierung der Menschheit, denn auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Handelns folgt der Mensch dem „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse". Diese letzteren werden somit zu Klassenverhältnissen, „deren Geschöpf" der einzelne Kapitalist oder Grundeigentümer sozial bleibt, „so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag (Vorwort zur 1. Auflage des „*Kapital*", S. 7).

An diese, von MARX wenigstens beiläufig zugestandene, Möglichkeit einer „subjektiven Erhebung" des einzelnen über die wirtschaftlichen Motive des Selbst- und Klasseninteresses, mehr noch aber an die im ganzen MARX-ENGELSschen Denken latent vorhandene ethische Unterströmung knüpft WOLTMANN an, um die Notwendigkeit eines bewußten Fortschreitens über den bloß-ökonomischen zum ethischen Standpunkt auch den Marxisten plausibel zu machen. Er führt aus, daß MARX' Geschichtsansicht im Grunde durch und durch ethisch sei, wenn sie auch nicht „in der Manier eines Moralpredigers", sondern „mehr in der Form der Satire und eines in der Tiefe des Herzens qualdurchzuckten Spottes und Hohnes" (S. 207) zum Ausdruck komme. Er weist darauf hin, wie hinter der materialistischen Hülle eine moralische Teleologie verborgen sei. Die Unterscheidung einer

geschichtlichen Stufenfolge menschlicher Ordnung und Gesittung, alle die Urteile über Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse, Mehrwert und Ausbeutung, Freiheit und Unterdrückung, — sie können nicht rein kausal begriffen werden, sondern enthalten die theoretisch so scharf abgelehnte teleologische, d. i. ethische Wertung bereits in sich (S. 366 ff.).

Es würde zu weit führen, auf die zum Teil in sehr starken Ausdrücken gehaltene Kritik einzugehen, die WOLTMANN an ENGELS und mehr noch an einigen neueren Marxisten wie PLECHANOW, STERN und MEHRING übt (über die letzteren vgl. die Anmerkungen zu S. 50, 81 f., 237 f., 259). Auch ENGELS wird vorgeworfen, daß er „in Fragen der Erkenntnistheorie und Ethik KANT mißverstanden oder gar nicht verstanden habe“ (S. 25), und dies später im einzelnen, namentlich an der ENGELSschen Kritik des Kantischen „Dinges an sich“ nachgewiesen (S. 305—321), S. 227 auch von der materialistischen Dialektik im allgemeinen zugestanden, daß sie „keinen Apriorismus kenne“, daß ihre Erkenntnistheorie „sensualistisch“ sei. Dennoch finden sich, wie WOLTMANN zeigt (z. B. S. 228 f., 368 f.), auch bei ENGELS manche Anknüpfungspunkte, an die eine Fortbildung des Marxismus im Kantischen Sinne anknüpfen kann.

WOLTMANN will überhaupt keine „Preisgabe des Marxismus“ (296 vgl. 403), sondern nur eine „kritische Selbstbestimmung“ desselben, eine „Versöhnung“ und ein „Bündnis“ mit der kritischen Philosophie, durch das er „an innerem Wahrheitswert nur gewinnen kann“ (S. 296), „um mit geläutertem Bewußtsein von neuem an die Probleme des dialektischen und historischen Materialismus heranzutreten“ (S. 296). Eine Annäherung beider Gedankensysteme lasse sich „viel leichter und folgerichtiger vollziehen, als man auf den ersten Eindruck anzunehmen pflegt“ (S. 297). Denn KANT sei ein viel modernerer Geist als HEGEL und stehe dem Zeitalter der naturwissenschaftlichen und sozialistischen Weltanschauung weit näher, „namentlich wenn man die große Bedeutung der Kantischen Ethik für die Theorie der sozialistischen Gesellschaftsorganisation in Betracht zieht“ (S. 296). Der Sozialismus ist in erster Linie eine ethische Notwendigkeit (S. 427), der Marxismus kann, wenn er folgerecht verfahren will, dem Idealismus „oder vielmehr“ der Kantischen Philosophie nicht entfliehen (S. 209).

### 3. *Polemik gegen die Marxisten. Theorie des Reformismus.*

Durch sein letztes Buch griff WOLTMANN in die lebhaften theoretischen Diskussionen ein, die sich gerade damals innerhalb der Sozialdemokratie entspannen, und die an den Namen BERNSTEINs anknüpfen (s. unten). Um dessen Anschauungen zu verteidigen, ließ er sich sogar obwohl sonst dem eigentlichen politischen Getriebe

abhold, als Delegierter zum Parteitag in Hannover (Oktober 1899) wählen. Während sein zweites Buch noch eine sehr anerkennende Besprechung durch A. BEBEL gefunden hatte[227]), geriet er jetzt durch seine scharfen Angriffe gegen die „orthodoxen" Marxisten (CUNOW, MEHRING u. a.) in grimme Fehde mit diesen. Wie ihn aber literarische Angriffe oder Repliken von Gegnern in der Regel nicht zu bekehren, sondern eher noch weiter zu treiben pflegten, so bekannte er sich jetzt in einem Artikel *Die Begründung der Moral* in den *Sozialistischen Monatsheften*[228]) in Sachen der Ethik sogar als „unverfälschten Altkantianer". In diesem, CONRAD SCHMIDTs vorangegangenem Aufsatz (oben S. 164) erwidernden Artikel betont er, daß die Moral des Sozialismus „als ein Postulat auftrete, für das man kämpft, als eine Idee, welche im Bewußtsein der Kritiker den gesellschaftlichen Zuständen vorhergeht", und charakterisiert SCHMIDTs Standpunkt richtig als den von den englischen Philosophen, insbesondere SPENCER, her bekannten der soziologisch-psychologischen Analyse, die sich bloß „nach seiner (SCHMIDTs) Auffassung" zu KANTs „metaphysischer" Ethik in Gegensatz stelle. Er zeigt, daß KANT diese Analyse sehr wohl kennt, daß auch ihm die praktische Vernunft ein „natürlich erworbenes Vermögen", ein Erzeugnis der natürlich-gesellschaftlichen Entwicklung ist. Er weist auf Schwächen der SCHMIDTschen Beweisführung, wie auf dessen „selbstverständliche" ethische Normen, auf den „unmittelbar einleuchtenden" Grundsatz hin: und andererseits auf den auch von uns betonten Gedanken, daß KANTs erkenntniskritische Begründung der Moral die historisch-soziologische Betrachtungsweise nicht aus-, sondern einschließe. Mit kräftigen Worten wird sodann „das blutlose Gespenst" (oben S. 162) zurückgewiesen. „Hat denn SCHMIDT gar nichts von der Wärme, dem Feuer, der Begeisterung gespürt, die in den Kantischen Sätzen glüht? Daß die ganze Begründung der Moral sich um das Leben und die Vervollkommnung der Menschheit dreht? Die harte Strenge der Kantischen Ethik besteht nur in der Forderung, daß, wenn und wo von Pflicht die Rede, man dieser Pflicht unbedingt gehorchen müsse" . . . Wann werden jene grundlosen Beschuldigungen von ‚blutlosem Gespenst', von mönchischer Askese, von der ‚Moral für Engel' und dergl. endlich einmal verstummen?" Die historisch-materialistische Wissenschaft stellt stets nur dar, was ist, die Ethik sucht das oberste Prinzip dessen, was geschehen soll in der Idee der allgemeingiltigen Gesetzlichkeit, die uns, um mit SCHMIDT zu reden, „unmittelbar einleuchtet". Der sozialistische Programmsatz: „Gleiche Rechte und Pflichten aller" ist ein Vernunftpostulat und „anders als rationalistisch" [wir würden anstatt dieses vieldeutigen Wortes lieber den Ausdruck „erkenntniskritisch" gewählt haben] „läßt sich reine Moral überhaupt nicht begründen". Jeder Zweck — und die ‚Zwecke des gesellschaftlichen Zusammenlebens' will ja

auch SCHMIDT als das ‚Normierende' anerkennen — weist über das Bestehende hinaus.

Wenn WOLTMANN im folgenden gegenüber SCHMIDTs ethischem Relativismus die Absolutheit und Ausnahmlosigkeit des Sittengesetzes betont, so hätten wir diesen Gedanken lieber in dem von uns (S. 162 Mitte) angedeuteten erkenntniskritischen, d. h. auf Einheit, auf innere Widerspruchslosigkeit des Gedachten gerichteten Sinne ausgeführt gesehen. Wenn er zum Beweise jener Ausnahmlosigkeit KANTs unbedingte Verwerfung jeder Unwahrhaftigkeit, auch in Gestalt der „Notlüge", ausführlich zu rechtfertigen unternimmt, so begibt er sich damit von dem Gebiet der Begründung der Ethik auf das ihrer Anwendung im einzelnen Falle, über die man nicht notwendig derselben Meinung zu sein braucht, und erweckt dadurch den Anschein, als ob es auf die „Unbedingtheit" solcher Einzelvorschriften ankomme. WOLTMANN will eben in Sachen der Ethik „nicht nur" Neukantianer, sondern „unverfälschter" Altkantianer sein: während wir gerade im Interesse der Konsequenz von KANTs kritischer d. i. formaler Methode solche bei ihm noch stehen gebliebene metaphysische Reste ausscheiden zu müssen glauben. Mit theologischen Velleitäten haben indes WOLTMANNS metaphysische Anwandlungen nichts zu tun. Er spottet vielmehr darüber, daß SCHMIDT den „irdischen" Ursprung der Moral einem Denker entgegenhalten zu müssen glaube, der „die klassische Theorie von der mechanischen Entwicklung des Himmels lehrte, der die Idee der tierischen Abstammung des Menschen konzipierte, der die Entwicklung der Tier- und Menschenrassen in ihrer Abhängigkeit von klimatisch-geographischen Ursachen nachwies, der die Vernunft aus Instinkten im gesellschaftlichen Prozeß hervorgehen ließ" (S. 723). Man kann die biologischen und ökonomischen Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen des moralischen Bewußtseins, die DARWIN und MARX nachgewiesen haben, „voll und ganz" anerkennen, und doch eine von diesen äußeren Entstehungsbedingungen unabhängige „kritische" Begründung der Moral verlangen (S. 724).

WOLTMANNs Artikel schließt in Anknüpfung hieran mit den Worten: „Weil die Vertreter des wissenschaftlichen Sozialismus bisher noch gar nicht den geringsten Versuch gemacht haben, über die Begründung der moralischen Postulate des Sozialismus sich philosophisch klar zu werden, darum greifen wir auf KANT zurück. Gewiß finden wir der sozialistischen Anschauungsweise verwandte Ideen auch bei anderen Denkern; aber das steht ebensosehr fest, daß kein Moralphilosoph theoretisch und praktisch die Begründung des Humanitätsideals so prinzipiell und im Zusammenhang mit allen anderen menschlichen Erkenntnissen und Aufgaben erforscht hat, als IMMANUEL KANT".

Noch einmal hat dann WOLTMANN seine Anschauungen über

„die wirtschaftlichen und politischen Grundlagen des Klassenkampfes“ in drei längeren Artikeln der *Sozialistischen Monatshefte*[229]) entwickelt: Die Grundanschauung oder eigentlich Grundforderung der Sozialdemokratie (Vergesellschaftung der Produktionsmittel, herbeigeführt durch den Klassenkampf) schließe keine genau fixierte Lehre über die Entwicklungstendenzen der bestehenden Gesellschaft in sich (S. 123f.). Dagegen vermag nur „die Gewißheit, daß die Rechte der Menschheit mit ihr sind, die Arbeiterklasse immer wieder mit neuem Glauben und neuer Hoffnung zu beseelen und sie zur Verwirklichung ihres Ziels anzutreiben“. „Ist der Klassenkampf eine Kraft, die den Zusammenbruch des Kapitalismus herbeiführen soll, . . . so ist das ‚sittliche Gefühl‘ die notwendige Begründung des Sozialismus“ (S. 127). Der Sozialismus ist nach WOLTMANN keine ökonomische Naturnotwendigkeit, die sich auf ein Müssen, sondern eine moralische Notwendigkeit, die sich auf ein Sollen bzw. Wollen gründet. Durch die ökonomischen Entwicklungen wird die Verwirklichung des Sozialismus nur erleichtert (S. 367f.). Die ökonomische Machtgewinnung wird und muß der politischen vorangehen. Verderblich und „korrumpierter“ Marxismus sei die Lehre, es „sei eine Illusion, daß das Proletariat schon innerhalb der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sich die wirtschaftliche Macht verschaffen könne, und . . . innerhalb des Kapitalismus sei kein Sozialismus möglich“ (S. 423). Vielmehr sei die gewerkschaftliche, genossenschaftliche und gesetzgeberische Arbeit der „naturgemäß vorgezeichnete Weg allmählich fortschreitender Sozialisierung und Demokratisierung der Gesellschaft“. „Nur auf diesem Wege kann sich die große moralische Umwandlung vollziehen, die nach MARX [wo? K. V.] eine Vorbedingung des Sozialismus ist“ (S. 423).

Wir sehen hier also eine konsequente Theorie des Reformismus ausgebildet, die jedenfalls wesentliche Teile des Marxismus aufgibt, ja in Wendungen wie die, daß die wirtschaftliche Entwicklung die Verwirklichung des im wesentlichen auf das Sollen und Wollen gegründeten Sozialismus nur „erleichtere“, wie eine Umkehrung derselben wirkt. Immerhin tritt unser Autor hier noch als überzeugter Sozialist auf. Zum letzten Male. Und zum letzten Male auch als Ethiker und Philosoph. Denn war nun die verhältnismäßige schriftstellerische Erfolglosigkeit seiner Jugendwerke oder die Beweglichkeit seines rasch von neuen Ideen ergriffenen Geistes der Grund: er wendet sich von da an, namentlich seit er Frühjahr 1902 die *Politisch-anthropologische Revue* gegründet hatte, ganz der Rassenforschung und damit verwandten anthropologisch-historischen Problemen zu. Eigentlicher Politiker war er ohnehin nie gewesen: „dem politischen Getriebe mich zu widmen“, schreibt er einmal, „geht mir wider die Natur“. Und ebensowenig „Neu-

kantianer“ im engeren Sinne des Wortes; dafür entbehrte seine ganze philosophische Art zu sehr der strengen Disziplin und Methode. Auch schätzte er die FICHTE, SCHELLING, HEGEL beinahe ebenso hoch als den kritischen Philosophen, und von dessen Werken bezeichnenderweise wieder — ihres synthetischen Charakters halber — am meisten die Kritik der Urteilskraft. Auch sein Sozialismus trug von Anfang an (s. oben) einen ästhetischen Einschlag, und Kollektivismus bedeutete ihm, wie er seinen Parteigenossen in Hannover auseinandersetzte, nur: die soziale Grundlage schaffen, auf welcher der Wettkampf der Individuen unter gleichen äußeren Bedingungen erfolgen kann. Jedenfalls treten KANT und MARX fortan bei ihm mehr und mehr hinter DARWIN und NIETZSCHE zurück, dessen „Übermensch“ als höchstes Ideal schon in seinem ersten Buch eine Rolle gespielt hatte. Für uns kommt daher diese zweite Periode seines schriftstellerischen Wirkens nicht mehr in Betracht.

## III. Eduard Bernstein.

### 1. *„Zurück auf Kant!“ — „Die Voraussetzungen des Sozialismus“.*

Weder CONRAD SCHMIDT, der nur in engeren Kreisen bekannte Gelehrte, noch LUDWIG WOLTMANN, der sich erst durch seine anthropologische Zeitschrift bei dem großen Publikum einen Namen verschaffte, hätten eine so starke Bewegung innerhalb der sozialistischen Theoretiker zu entfachen vermocht, wie sie um die Wende des Jahrhunderts tatsächlich entstand, wäre nicht ein dritter hinzugekommen: EDUARD BERNSTEIN. Wie kam es, daß dieser langjährige Schüler von MARX und ENGELS, der nächste Freund KAUTSKYs und mit ihm zusammen seit ENGELS’ Tod Angesehenste unter den deutschen Marxisten, um mit PLECHANOW zu reden, „eine Schwäche für den Neokantismus empfand“?

An der Stelle, wo er dem Sozialismus zuerst das „Zurück auf KANT!“ zugerufen hat (*Neue Zeit* XVI 2, S. 226), führt BERNSTEIN die „unmittelbare Anregung“ zu dieser Äußerung auf den soeben besprochenen Vorwärts-Artikel von CONRAD SCHMIDT zurück. Der innere Grund zu seiner theoretischen Wendung konnte natürlich nicht in einem einzelnen Artikel liegen, sondern muß tiefer gesucht werden. So sprach denn auch BERNSTEIN selbst in einem Briefe an mich von „einer ganzen Reihe von Einflüssen“, die ihn „nach und nach dem Kantianismus zuführten“. Als solche bezeichnete er in erster Linie das Studium FRIEDRICH ALBERT LANGEs, zu dem er durch ELLISSENS vortreffliche Biographie besonders angeregt worden sei; später habe dann der bedeutsame Aufsatz H. COHENs in dem „kritischen Nachtrag“ (oben S. 123ff.) entscheidend mitgewirkt.

Die ersten Keime einer dem Neukritizismus gerechter werdenden Auffassung sieht man in der Tat bereits in dem zweiten der drei schon zu Anfang 1892 in der *Neuen Zeit* (X 2) veröffentlichten Artikel „Zur Würdigung FRIEDRICH ALBERT LANGES“, die im Anschluß an die kurz vorher erschienene Biographie ELLISSENS geschrieben wurden. Er gesteht dort (S. 102) wenigstens der neukantischen Bewegung „ihre gewisse Berechtigung“ als „Reaktion gegen den flachen naturwissenschaftlichen Materialismus der Mitte dieses Jahrhunderts einerseits und die Auswüchse der spekulativen Philosophie andererseits“ zu. Aber diese Keime werden doch noch stark überwuchert von der ENGELSschen Stellungnahme gegenüber KANT, der er sich dort noch ausdrücklich anschließt (S. 103f., vgl. oben S. 156).

Ganz anders sechs Jahre später in dem Artikel: „Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus“ (ebd. XVI 2, S. 225ff.). Hier bekennt er offen, daß seines Erachtens „das ‚Zurück auf KANT‘ bis zu einem gewissen Grade auch für die Theorie des Sozialismus zu gelten habe“ (S. 226 Anm.). KANT, der transzendentale Idealist, sei „faktisch ein sehr viel strengerer Realist“ gewesen, als „sehr viele Bekenner des sogenannten naturwissenschaftlichen Materialismus“. Er habe den Begriff des jenseits unseres Erkenntnisvermögens liegenden Dinges an sich nicht aufgebracht, sonder begrenzt. BERNSTEIN weist an Beispielen nach, daß neuere „Materialisten“ sich erkenntnistheoretisch auf den Boden KANTS stellen, ebenso wie dies „die meisten der größeren modernen Naturforscher getan haben“ (S. 227). Daß der Sozialismus als Lehre ursprünglich reine Ideologie war, bestreite niemand (S. 228), auch das System des historischen Materialismus wirtschafte mit „idealen Mächten“ als Triebkräften der sozialistischen Bewegung (S. 229). Schon das Interesse, das der marxistische Sozialismus voraussetze, sei „von vornherein mit einem sozialen oder ethischen Element versehen und insoweit nicht nur ein intelligentes, sondern auch ein moralisches Interesse, so daß ihm auch Idealität im moralischen Sinne innewohnt“ (S. 230). Und ebenso seien die „proletarischen Ideen“ über Staat, Gesellschaft, Ökonomie und Geschichte „notgedrungen ideologisch gefärbt“ (S. 231).

Um „das realistische wie das idealistische Element in der sozialistischen Bewegung gleichmäßig zu stärken“ (Vorwort S. X), schrieb dann BERNSTEIN zu Anfang 1899 seine vielgenannte, Aufsehen erregende Schrift: „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie“ (Stuttgart, Dietz Nachf. 1899, X und 188 S., 10. Tausend 1903). Nur mit ihrem philosophischen Teile und auch mit diesem nur, soweit er auf KANT oder die kritische Methode Bezug hat, haben wir uns hier zu beschäftigen.

Da ist allerdings unsere Ausbeute geringer, als man nach dem im vorigen Absatze angezogenen Artikel erwarten durfte. Erst das „Schlußkapitel" (S. 168—188) führt uns zu dem Begründer des Kritizismus zurück. Es trägt das Motto: „KANT wider CANT", erläutert dasselbe aber eigentlich erst auf der vorletzten Seite (S. 187) bestimmter. BERNSTEIN ist überzeugt, „daß der Sozialdemokratie ein KANT not tut, der einmal mit der überkommenen Lehrmeinung mit voller Schärfe kritisch-sichtend ins Gericht geht, der aufzeigt, wo ihr scheinbarer Materialismus die höchste und darum am leichtesten irreführende Ideologie ist, daß die Verachtung des Ideals, die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung Selbsttäuschung ist, die von denen, die sie verkünden, durch die Tat bei jeder Gelegenheit selbst als solche aufgedeckt ward und wird." Gewiß muß es einen Anhänger KANTs an sich mit Befriedigung erfüllen, wenn ein Mann gerade von der theoretischen Vergangenheit BERNSTEINs, unter ausdrücklicher Berufung auf KANT, in markigen Worten die Notwendigkeit des Ideals und der Kritik betont: wie wir denn überhaupt der ethischen Grundtendenz seiner Schrift, der bewußten Anerkennung des sittlichen Fundaments, die sich auch an anderen Stellen (namentlich S. 130f.) ausspricht, unsere Anerkennung zollen. Was ihr dagegen fehlt, ist die bewußte Erfassung derjenigen Methode, mit welcher der kritische Philosoph seine Ethik erkenntniskritisch begründet hat.

In dieser Hinsicht muß schon der Schluß der Schrift einigermaßen stutzig machen: daß nämlich BERNSTEIN sein „Zurück auf KANT!" am liebsten in ein „Zurück auf LANGE!" verwandeln möchte. So gut sich diese Änderung der Parole vom politischen und persönlichen Standpunkt aus verstehen läßt — denn im Gegensatz zu KANT hat LANGE in der Zeit der sozialistischen Bewegung und für sie gelebt und gestritten —: so zeigt sich doch gerade in ihr, daß die methodische Begründung des sozialen Idealismus, wie sie von dem heutigen Neukritizismus vertreten wird, ihm ferne liegt. Gleich in dem ersten, grundlegenden Abschnitt seiner Schrift finden sich Sätze, die von jedem wissenschaftlichen Standpunkte aus bekämpft werden müssen: „Materialist sein, heißt zunächst die Notwendigkeit alles Geschehens behaupten" (S. 4, gleich darauf richtiger: kein Geschehen ohne materielle Ursache annehmen), was dann S. 5 auch auf den historischen Materialismus übertragen wird. „Der Geschichte ehernes Muß" soll durch die „ethischen Faktoren", die heute „einen größeren Spielraum selbständiger Betätigung als vordem" erhalten haben, eine „Einschränkung" erfahren. Dahin gehört auch BERNSTEINs offen ausgesprochene Neigung zum Eklektizismus entgegen dem „doktrinären Drang, alles aus Einem herzuleiten und nach einer und derselben Methode zu behandeln", während er doch andererseits (S. 9f. Anm.) richtig

erkannt hat, daß ohne „das Streben nach einheitlicher Erfassung der Dinge“ „kein wissenschaftliches Denken möglich“ ist. Mit Recht betont demgegenüber KAUTSKY, daß „auch idealistische Philosophen die Notwendigkeit alles Geschehens, d. h. die Geltung des Kausalitätsgesetzes für alle Tatsachen unserer Erfahrung behaupten“ (*Neue Zeit* XVII 2, S. 6) — so KANT und alle wahrhaften Kantianer —, daß vielmehr Wissenschaft gerade in der „Erkenntnis der notwendigen gesetzmäßigen Zusammenhänge der Erscheinungen“ (S. 7) besteht. BERNSTEIN hat denn auch in seiner Erwiderung auf KAUTSKYs Artikel (*Neue Zeit* XVII 2, S. 260ff.) die relative Berechtigung dieses Einwandes zugegeben: er habe den Ton nicht entschieden genug auf „Materie“ gelegt und bekämpfe nur die „unbedingte physische Notwendigkeit alles Geschehens“. Ähnlich erklärt er in einem STAUDINGER erwidernden Artikel der *Ethischen Kultur* (1899, Nr. 23), daß er mit den von uns beanstandeten Sätzen nicht das Kausalgesetz, sondern nur die „Bestimmungsmacht des technisch-ökonomischen Faktors“ habe einschränken wollen.

Zusammenfassend hat sich BERNSTEIN über die alte Frage von Notwendigkeit und Freiheit nochmals in einem gegen einen seiner Kritiker gerichteten Aufsatze der *Neuen Zeit* (XVII 2, S. 845ff.) geäußert. Er hat die richtige Empfindung, daß dem Marxismus die bewußte und methodische Berücksichtigung des ethischen Moments fehlt. In dem Bestreben, diesem letzteren zu seinem Rechte zu verhelfen, schlägt er nun aber nicht den von den Neukritizisten bezeichneten Weg ein, die einen durchgehenden gesetzlichen Zusammenhang von den untersten Grundlagen bis zu der obersten Spitze des sozialen Lebens herstellen und deshalb die materialistische Geschichtsauffassung nicht eigentlich bekämpft, sondern durch Hinzufügung des Zweckgedankens (der Idee) ergänzt wissen wollen[230]; sondern er möchte die „ethischen Faktoren“, als „selbständig wirkend“ bereits an einer Stelle, an die sie nach der Kantischen Grundregel reinlicher Scheidung noch nicht gehören, nämlich in die kausal bestimmte Erfahrung hineintragen und scheint dadurch mindestens, wenn er es auch in seinen späteren Äußerungen nicht Wort haben will, die ausschließliche Geltung des Kausalitätsprinzips auf dem Gebiete der (sozialen) Erfahrung aufheben oder doch einschränken zu wollen. Daß es manche Dinge auf Erden gibt, die sich noch nicht haben restlos erklären lassen, und bei denen dies auch aller Voraussicht nach nie der Fall sein wird, mindert nicht im geringsten die ausschließliche Geltung des Gesetzes von Ursache und Wirkung auf dem gesamten Gebiete der Erfahrungswissenschaft. Der „Gedanke des kausalen Zusammenhangs der Weltvorgänge“ ist nicht bloß ein „als Leitfaden für die wissenschaftliche Forschung unbestritten wichtiger“ Gedanke (a. a. O. S. 848), sondern deren notwendige Voraussetzung. Ob wir dabei

alle Zwischenglieder der kausalen Kette bereits gefunden haben oder nicht, macht prinzipiell nichts aus; sie zu finden, ist eben die unendliche Aufgabe der Wissenschaft. Auch ist mit einer solchen Annahme unbedingter kausaler Notwendigkeit im Reiche der Erfahrung durchaus nicht, wie BERNSTEIN zu glauben scheint, der erkenntniskritischen Selbständigkeit (Spontaneität) des Bewußtseins vorgegriffen. Gewiß sind wir Menschen nicht bloße „mit Bewußtsein begabte Automaten“, sondern besitzen „Autonomie des Denkens und damit auch des Handelns“ (S. 849). Das verallgemeinern wir „Neukantianer“ sogar dahin, daß wir die ganze „Erfahrung“ als aus unserem Bewußtsein erzeugt ansehen. Diese Kopernikus-Tat KANTs ist der Grundkern alles Idealismus. Aber sobald unsere Handlungen in die Erscheinung treten, verfallen sie unentrinnbar dem „ehernen“ Gesetze von Ursache und Wirkung. Nur, wenn wir von den Zeitbedingungen unserer Handlungen völlig absehen, sie dagegen der moralischen Beurteilung unterziehen, können wir von „Freiheit“ reden.

## 2. *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*

Die von BERNSTEIN an den theoretischen Grundlagen des Sozialismus geübte Kritik rief bekanntlich großes Aufsehen innerhalb wie außerhalb der Partei hervor und hatte die berühmte fünftägige Debatte auf dem Parteitag zu Hannover (1899) zur Folge. Auch die philosophischen Grundfragen, die uns hier allein beschäftigen, wurden nunmehr mit großer Lebhaftigkeit in den wissenschaftlichen Parteiorganen erörtert. So still wie bis dahin (vgl. oben S. 155f.) die *Neue Zeit* von KANT gewesen war, so stark hallte sie seitdem von KANT und dem Kritizismus wider. MEHRING veröffentlichte in ihr seine häufig auf KANT Bezug nehmenden *Ästhetischen Streifzüge*, PLECHANOW und CONRAD SCHMIDT fochten ihre Fehde über „Materialismus oder Kantianismus“ weiter, BERNSTEIN setzte sich über seine philosophisch-methodischen Anschauungen mit KAUTSKY und einem neukantischen Marxisten oder marxistischen Neukantianer S. GUNTER (auf den wir später noch besonders zurückkommen werden) auseinander, MEHRING mit meiner Schrift *Kant und der Sozialismus* usw.[231]). Dann trat eine längere, etwa ein Jahr währende Pause in der Diskussion ein, bis BERNSTEIN aufs neue an die Öffentlichkeit trat mit einem am 17. Mai 1901 im Sozialwissenschaftlichen Studentenverein zu Berlin gehaltenen Vortrag über das Thema: Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?, der wenige Wochen später, etwas erweitert, im Druck erschien[232]) und von neuem lebhafte theoretische Diskussionen in Gang brachte[233]).

Philosophisch berief sich BERNSTEIN wiederum auf KANT. Kantisch ist zunächst die Formulierung des Themas. Jeder unserer Leser

wird sich sofort an die berühmte Fragestellung der Prolegomenen erinnern: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?, auf die sich denn unser Autor auch ausdrücklich bezieht (S. 18). Allein BERNSTEIN bezweckt mehr als eine bloß äußerliche Anlehnung. Er will seine Frage „in demselben kritischen Geiste wie KANT stellen“, „in demselben Geiste, der gegen den alles theoretische Denken untergrabenden Skeptizismus ebenso entschieden gerichtet ist, wie gegen den allezeit fertigen Dogmatismus“ (S. 18f.). Er weist auf KANTs Tendenz hin, „zur Selbstbesinnung über die möglichen Aufgaben der Philosophie, zur Erkenntnis der Grenzen vernünftigen Philosophierens zu ermahnen und anzuleiten“, daß nach ihm Wissenschaft erzeugt werde als Erkenntniskritik. Ja, er geht schließlich so weit, daß er statt der Bezeichnung „wissenschaftlicher Sozialismus“ den neuen Namen „kritischer Sozialismus“ vorschlägt, — und zwar ausdrücklich „Kritik im Sinne von KANTs wissenschaftlichem Kritizismus verstanden“ (S. 36). Sehen wir zu, welchen Gebrauch er von diesem „Kantianismus“ macht, wie weit die Übereinstimmung mit KANT und dem wissenschaftlichen Kritizismus der Sache nach besteht.

Die Beantwortung der Frage: Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich? hängt natürlich in erster Linie davon ab, was man unter Wissenschaft versteht. Anstatt sich über diesen Punkt sofort und bestimmt zu erklären, läßt sich BERNSTEIN erst ziemlich spät, an verschiedenen Stellen und nicht unzweideutig darüber aus. Er sagt: „Wissenschaft ist, wenn wir den Begriff streng fassen, lediglich das systematisch geordnete Wissen“. „Wissen“ aber „heißt Erkenntnis der wahren Beschaffenheit und Beziehungen der Dinge“ (S. 32). „Der Grundstein jeder echten Wissenschaft ist die Erfahrung, sie baut sich auf gesammeltes Wissen auf“ (S. 35), sie ist an „schon Festgestelltes“ gebunden, ist „Erkenntnis des Tatsächlichen“ (S. 37). Der erste Satz ist unklar, weil der Begriff des „Systematischen“ nicht näher bestimmt wird. Eine systematische Ordnung ist z. B. auch das LINNÉsche Pflanzensystem, dem hiernach ein höherer Wissenschaftswert zukäme als dem ganzen Darwinismus. Der zweite, vom „Wissen“, ist nichtssagend, denn er schiebt das Problem nur weiter zurück. Was heißt „wahre“ Beschaffenheit der Dinge? Der dritte und vierte scheinen mindestens die Wissenschaft zur bloßen einseitigen Empirie zu machen.

Es sind denn auch auf BERNSTEIN wegen seiner Definition der Wissenschaft alsbald von allen Seiten die Angriffe herniedergeprasselt. So bereits an dem Vortragsabend von ADOLF WAGNER, so auch von seinen sozialistischen Kritikern. KAUTSKY z. B. hielt ihm (*Neue Zeit* XIX 2, S. 356) entgegen, daß sein Wissensbegriff die ‚Dinge an sich‘ zu erkennen vorgebe, daß seine Definition der Wissenschaft an die Auffassung der Chinesen erinnere, die in der

Wissenschaft auch nur die systematische Zusammenfassung aller bekannten, bereits feststehenden Tatsachen sähe. KAUTSKY weist dem gegenüber auf die Notwendigkeit der Hypothese, dieses „höchststehenden Produktes der Wissenschaft", auf das methodische Forschen als Grundlage aller Wissenschaft hin. Das alles wird nun BERNSTEIN kaum leugnen wollen; auf die Notwendigkeit der Hypothese für die Fortentwicklung selbst „der strengsten der exakten Wissenschaften" hat vielmehr auch er an anderer Stelle (S. 22) hingewiesen; auch er hat ausgeführt, daß die Wissenschaften „nie abgeschlossen" sind, und daß ihre Aufgabe darin besteht, „das gesetzmäßig Notwendige zu ermitteln" (S. 33). Aber diese Einsicht hat er eben seiner Begriffsbestimmung der Wissenschaft nicht zu Gute kommen lassen. Mit Recht hat ihm KURT EISNER erwidert: „Wissenschaft ist kein mehr oder minder geordneter Schutthaufen mehr oder minder zuverlässiger sogenannter Tatsachen. Wissenschaft ist vielmehr die Produktion allgemeiner Gesetzmäßigkeit in Natur und Gesellschaft, in einheitlichem System gegliedert, methodisch erzeugt". „Empirie und systematische Einheit müssen einander ergänzen und durchdringen". „Alle Wissenschaft beruht auf Hypothesen, das heißt auf Grundlagen, Grundannahmen des Denkens, die sich dann in aller Erfahrung zu bewähren und zu beweisen haben. Das ist der Königsweg der Wissenschaft. KANT nennt ihn die transzendentale Methode[234]). In der Tat ist nach KANT die systematische Einheit „dasjenige, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft macht", Wissenschaft ist „die philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft in systematischem Zusammenhange", System aber bedeutet: Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee gegliedert, nach notwendigen Gesetzen zusammenhängend[235]).

Indessen, nehmen wir zu BERNSTEINs Gunsten an, er sei im wesentlichen mit uns einig, und der Streit um den richtigen Begriff der Wissenschaft sei wirklich, wie ADOLF WAGNER gemeint hat, nur ein „Wortstreit", so erhebt sich nun die weitere Frage, die das eigentliche Beweisthema bildet:

„Ist ein wissenschaftlicher Sozialismus möglich und wie?" (S. 19). Auf seine kürzeste Form gebracht, lautet BERNSTEINs Gedankengang etwa folgendermaßen: Der Sozialismus kann als Lehre oder Bewegung aufgefaßt werden. In beiden Fällen ist er mit einem idealistischen Element versetzt, geht er auf etwas, was sein soll (S. 19). Im ersteren beruft er sich auf die Erkenntnis, im zweiten wird er von teils materiellen teils idealistisch-moralischen Interessen geleitet (S. 20). Der heutige „wissenschaftliche" Sozialismus ist nun, sowohl als Doktrin wie als Kampfbewegung, aufs stärkste von diesen Interessen beeinflußt. Da aber reine Wissenschaft vorurteils- und tendenzlos sein muß, so kann der Sozialismus keine Wissenschaft sein, wenn er auch bei der Wahl

seiner Mittel und Methoden sich auf sie stützt, seine jeweiligen Zwecke auf Grund ihrer bemißt (S. 30), aus ihrem Arsenal in immer stärkerem Maße seine Begründung schöpft (S. 35).

Zunächst muß unseres Erachtens der Sozialismus als Bewegung von der Betrachtung gänzlich ausgeschieden werden. Er kann höchstens Gegenstand der Theorie, niemals aber diese selber sein, was BERNSTEIN freilich auch (S. 20) sagt, ohne doch die eben genannte Konsequenz zu ziehen, nämlich den Sozialismus als Bewegung wirklich auszuscheiden. Wie steht es aber nun mit der Wissenschaftlichkeit der sozialistischen, speziell der marxistischen Theorie? Daß in der wissenschaftlichen Erforschung und Erklärung des Seienden keine andere Tendenz als diejenige objektiver Erforschung der Wahrheit obwalten darf, ist selbstverständlich. Das hat auch ein so leidenschaftlicher Denker wie MARX selbst erklärt: Qui si convien lasciare ogni sospetto, ogni viltà convien che qui sia morta [236]). Allein bereits in der verknüpfenden Darstellung, sicher aber in der Beurteilung schon der Naturphänomene, und wie viel mehr der sozialen Erscheinungen wird sich stets der subjektive Standpunkt des betreffenden Forschers bis zu einem gewissen Grade geltend machen. Ist z. B. ein bedeutendes Geschichtswerk ohne eine starke Individualität, ohne einen bestimmten auch politischen Standpunkt seines Verfassers denkbar? Und ebenso ist es in der Nationalökonomie und Sozialwissenschaft. Die Schwierigkeiten sind hier um so größer, als die gesellschaftlichen Phänomene weit verwickelter sind, als die der äußeren Natur, weil in viel höherem Grade Hypothesen nötig sind usw. Gewiß hat BERNSTEIN recht, wenn er S. 22 meint: „die Soziologie kann nicht mit jener Gewißheit, mit der die exakten Wissenschaften gewisse Erscheinungen vorher bestimmen, von der Gesellschaftsordnung, die der Sozialismus erstrebt, vorhersagen, daß sie unter allen Umständen sein werde“. Aber daß die MARXsche Theorie in demselben Sinne etwa, wie die DARWINs, Wissenschaft heißen darf, daß ihre Methode die moderne Nationalökonomie und Geschichtswissenschaft ebenso, wie jene die moderne Biologie, aufs reichste befruchtet hat, wird wohl auch BERNSTEIN nicht leugnen wollen. Die Grundannahme von MARX und ENGELS, „daß die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft notwendig bedingt sei durch die ökonomische Entwicklung und, in den Gesellschaften mit verschiedenen, gegensätzlichen Klassen, durch den aus den ökonomischen Verhältnissen entspringenden Klassenkampf“ (so die Formulierung von KAUTSKY a. a. O. S. 359), scheint mir in der Tat durchaus wissenschaftlichen Charakter zu tragen. Und ebenso wenig läßt sich gegen die Tatsache der Anwendung dieser Hypothese auf die Erforschung der Entwicklungs- und Bewegungsgesetze der bestehenden Produktionsweise vom wissenschaftlichen Standpunkt aus etwas einwenden. Ob die Anwen-

dungen im einzelnen stets das Richtige getroffen haben, das sind Fragen der soziologischen Einzelforschung, die uns hier nichts angehen, jedenfalls aber gegen die grundsätzliche Wissenschaftlichkeit des Marxismus nichts beweisen können.

Nun aber zu dem unseres Erachtens springenden Punkte des ganzen Problems, der uns zugleich zu der Kantischen Philosophie zurückführt. Wir meinen den Gedanken, der auch für BERNSTEIN der eigentlich bewegende ist[237]), aber bei ihm noch nicht die richtige Lösung empfangen hat: Der Sozialismus geht nicht restlos in Naturwissenschaft (im weitesten Sinne des Wortes), d. h. genetisch-kausaler Erklärung des Seienden oder Vermutung des Zukünftigen auf. Er kann auch nach unserer Meinung auf dem Wege der naturwissenschaftlichen Methode allein niemals völlig zureichend, mit unbedingter Notwendigkeit begründet werden. Denn er trägt in der Tat, mag er sich dessen bewußt sein oder nicht, ein Element — wir sagen nicht mit BERNSTEIN: von spekulativem Idealismus, denn das weckt den Gedanken an unwissenschaftliche Metaphysik —, wohl aber vernünftigen, zielbewußten Wollens in sich. Der Grundfehler, den BERNSTEIN und mit ihm freilich auch die meisten seiner sozialistischen Kritiker machen, ist der, daß sie Namen und Begriff der Wissenschaft einseitig auf die kausale Erklärung einschränken. Der Wille bleibt von dem Gebiet des „wissenschaftlich Feststellbaren“ ausgeschlossen (S. 22). „Systeme von Forderungen sind keine Wissenschaften“ (S. 35). Er bedarf zwar, um zu seinem Ziele zu gelangen, „der Wissenschaft von den Kräften und Zusammenhängen des Gesellschaftsorganismus, von Ursache und Wirkung im Gesellschaftsleben als leitenden Führers“ (S. 35 f.), aber das Ziel selbst ist nicht wissenschaftlich zu begründen. Das Große, was uns KANTs Philosophie gebracht, ist aber gerade, daß sie in strenger Methodik noch einen anderen Gesichtspunkt als den mathematisch-physikalischen des Warum? nachgewiesen, gezeigt hat, daß auch das vernünftige Wollen, das Wozu?, das Reich der Zwecke einer eigenartigen Gesetzlichkeit und darum auch selbständiger wissenschaftlicher Behandlung fähig ist.

Das ist denn BERNSTEIN auch in aller Deutlichkeit von seinem neukantischen Parteigenossen KURT EISNER gesagt worden, der mit Nachdruck die geschichtliche und philosophische Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Ethik hervorhebt. „Seitdem die Menschheit die Frage aufgeworfen hat, was Wissenschaft sei, ist niemals von bedeutenden Denkern bestritten worden, daß das Gebiet des Willens, d. h. des handelnden Menschen nicht nur einer wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit zu unterwerfen sei, sondern daß sogar dieser Erkenntniszweig das höchste und würdigste Erzeugnis menschlichen wissenschaftlichen Denkens sei“. Er vergleicht ihren wissenschaft-

lichen Geltungswert mit dem der Mathematik. „Dem Sozialismus den reinen Wissenschaftscharakter absprechen, weil er auch aus dem Willen erwächst, heißt nichts anderes als der Mathematik den wissenschaftlichen Charakter absprechen, weil sie bloß ein Produkt des tatsachenlosen Denkens sei“. Er weist auf das kantische Kriterium der Einheitlichkeit der Zwecke hin: „Der menschliche Wille als bewußter Gesellschaftswille gedacht — und nur dieser Wille kann hier in Betracht kommen — muß auf eine okjektive einheitliche und einzige Zweckmäßigkeit, d. h. auf eine Notwendigkeit gerichtet sein, die vor der Vernunft und jeglicher Erfahrung sich zu bewähren hat . . .“ „Das, was sein soll und sein wird“, — die drei letzten Worte hätte EISNER freilich besser weggelassen, denn sie stören die Reinheit des Gedankens — „zu bestimmen, ist Wissenschaft strengster und höchster Art“. Er verweist endlich, ganz wie STAUDINGER und wir, einmal auf den engen systematischen Zusammenhang zwischen Empirie und Ethik: „Von dem wissenschaftlich sicheren und klaren Ziel des Willens empfangen alle die tausendfältigen Einzelbeobachtungen der ökonomischen und politischen Entwicklung ihr Licht und ihre Bedeutung“; und ferner auf die Notwendigkeit wechselseitiger Ergänzung: „Jene ist ohne diese nichts als anarchische Zufälligkeit, als eine kurzlebige Eintagsfliege, während die konstruktive Wissenschaft ohne die Kontrolle der empirischen Erfahrung zum utopischen Spiel wird“.

Nach BERNSTEIN dagegen hat die Ethik, prinzipiell wenigstens, in der Sozialwissenschaft nichts zu suchen. Er will zwar „den praktischen Wert selbstgesetzter Ziele anerkennen“ und „selbstverständlich zugeben, daß solche Ziele einer wissenschaftlichen Grundlage bedürfen“; aber mit dieser wissenschaftlichen Grundlage meint er doch wieder nur die naturwissenschaftlich-kausal erforschten „Bedingungen und Tendenzen der gesellschaftlichen Entwickelung“. Und selbst wenn sie „diese Bedingungen erfüllen“, können jene Ziele nicht „integrierende Teile“ der Sozialwissenschaft werden, die „wesentlich induktiv-empirischen Charakters sein muß, soll man sie überhaupt als Wissenschaft bezeichnen können“.[228]) Das, was wir wollen, kann eben nie ‚reine‘ Wissenschaft sein, weil seine „Gewißheit“ als eines Sein werdenden nicht nachweisbar ist (a. a. O. S. 603). Zwischen Erkenntnis und Wollen, immanenter und teleologischer Notwendigkeit — die gewiß eine „prinzipielle Gebietsabgrenzung“ verlangen — klafft für ihn erkenntniskritisch derselbe Unterschied, wie zwischen Wissenschaft und — Vermutung! Der Wille ist ihm ein trügerischer, in allerhand-Sümpfe führender Geselle, d. h. wenn er nicht „durch die wissenschaftliche Erkenntnis geleitet“ wird; wird er das aber, so laufen wir Gefahr, ihn zu „entmannen“ und uns „zu Sklaven des Glaubens an eine Notwendigkeit zu machen, die tatsächlich nicht besteht“

(S. 608). Wo bleibt da der vom blinden Triebwollen ebenso wie vom einseitigen Verstandeswollen unterschiedene Vernunftwille?

Wir können demgegenüber nur den EISNERschen Satz bestätigen, von dem BERNSTEIN bezweifelt, ob er „wirklich" im Sinne des Kantianismus gesprochen sei (S. 606): „Was BERNSTEIN in besserem Sinne Utopie, spekulativen Idealismus, nicht wissenschaftlich feststellbar nennt, das gerade bedeutet für den Kritizismus strengste Wissenschaft: die vernunftmäßige Erkenntnis eines notwendigen Ziels, das unabweisbar ist, auf das alles Wollen als richtunggebend gelenkt sein muß".

BERNSTEIN hat sich dann nochmals in einem „Schlußwort": *Der Kernpunkt des Streites*[239]) mit verschiedenen Einwendungen seiner Kritiker auseinandergesetzt. Doch bringt weder dieser im Oktober 1901 erschienene Artikel noch die vom 5. Juli 1902 datierte Vorrede zur französischen Ausgabe seiner Schrift, die sich u. a. auch mit meinen Einwürfen beschäftigt[240]), eigentlich neue Gesichtspunkte. Im ganzen läßt sich sagen, daß er in diesen letzten Äußerungen eine präzisere Abgrenzung des wissenschaftlichen Erkennens von dem durch das Ideal beeinflußten Wollen erstrebt, indes von KANTs Methode und kantischer Ethik, auf die er sich beruft, doch noch ziemlich weit entfernt bleibt. Denn methodisch hält er jenes Wollen einer wissenschaftlichen Behandlung nicht fähig, sondern schiebt es, gleich der Mehrzahl seiner marxistischen Gegner, einer „transzendenten Metaphysik" zu; und inhaltlich identifiziert er den sittlichen Endzweck, ganz in der Weise der englischen Empiristen und Glückseligkeitstheoretiker, mit der „größten Summe materieller und moralischer Wohlfahrt (*bien-être*)" (a. a. O. S. 7).

Kurz, man kann, wie ein französischer Kritiker BERNSTEINS (RAPPOPORT) es ausgedrückt hat, „KANT anrufen, ohne Kantianer zu sein", und BERNSTEINS berühmte Rückkehr zu „KANT" beruht so, trotz mancher Analogien im einzelnen, in letzter Linie doch „auf einem Mißverständnis"[241]). Es ist begreiflich, daß er, nachdem er sich so theoretisch gewissermaßen zwischen zwei Stühle gesetzt, indem er sich auf der einen Seite von MARX und den Marxisten entfernt hatte, und auf der anderen doch auch von den Neukantianern abgewiesen sah, seitdem auf öffentliche Vertretung seines philosophischen Revisionismus verzichtet hat. Jedenfalls aber hat sein offenherziges Auftreten es veranlaßt, daß die Diskussion über die philosophischen Grundlagen des Sozialismus auch über die Grenzen Deutschlands hinaus von neuem in Fluß kam.

## IV. Kantianisierende Sozialisten im Ausland.

### A. Frankreich.

Entsprechend den allgemeinen wissenschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen hat die neue philosophische Bewegung im Sozialismus, die in Deutschland begann, am stärksten in Rußland (s. unten) nachgewirkt. Auch in Frankreich ist es eigentlich nur ein aus Rußland eingewanderter Sozialist, CH. RAPPOPORT, der um das Jahr 1900 in mehreren Aufsätzen der *Revue Socialiste* neukantische Gedankengänge zum Ausdruck gebracht hat.

Anknüpfend an die neukantische Bewegung im deutschen und russischen Sozialismus, insbesondere an WOLTMANNs Buch über den historischen Materialismus, behandelt ein erster Artikel[242]) die Frage: Läßt sich der Materialismus von MARX mit KANTs Idealismus vereinigen? Wie kann man MARX und ENGELS, die sich doch ausdrücklich auf HEGEL und dessen dialektische Methode berufen, mit KANT verbinden wollen? Sollten MARX und ENGELS sich selber so wenig verstanden haben, daß erst WOLTMANN kommen mußte, um auf ihren wahren Zusammenhang mit KANT aufmerksam zu machen? Das erscheint RAPPOPORT ebenso unannehmbar wie uns. Aber, fragt er gleich noch weiter, könnte die von WOLTMANN erträumte Versöhnung zwischen KANTs Idealismus und MARX' Materialismus nicht doch zur Wahrheit werden — trotz Marx? (a. a. O. S. 6).

In der Antwort auf diese Frage nimmt RAPPOPORT einen skeptischeren Standpunkt ein als wir. Er weist zunächst nochmals auf den fundamentalen Gegensatz von KANT und HEGEL hin. Beide sind philosophisch und politisch die stärksten Gegensätze. HEGELs Idee existiert nicht anders als in der Wirklichkeit, und umgekehrt: „Alles Wirkliche ist vernünftig“; KANT dagegen setzt gerade die Idee der Wirklichkeit entgegen. Der reaktionäre HEGEL denunzierte FRIES, den Schüler KANTs, um seiner liberalen Tendenzen willen. Trotzdem, und „obgleich eine ganze Welt die praktischen Folgerungen MARX' von denen HEGELs trennt“, gilt oder galt wenigstens bisher KANT den echten Marxisten als kompromittierend, der konservative HEGEL dagegen nicht: wie sich noch vor kurzem in dem Streit zwischen PLECHANOW und CONRAD SCHMIDT gezeigt habe. Die ganze Auffassung von MARX ist durchaus durchtränkt (imprégnée) von der HEGELschen Idee; MARX bekämpft PROUDHON, weil dieser den Sozialismus auf die Ideen der Gerechtigkeit und Solidarität begründen will: „seine Seele ist bis auf den tiefsten Grund Hegelisch“. Der Marxismus besitzt keineswegs, wie WOLTMANN meint, eine moralische Theorie. Er sucht höchstens moralische Ideen historisch-genetisch zu erklären, weiter nichts. Er enthält zwar teleologische, aber keine moralischen, keine idealistischen Elemente; „die ökono-

mische Wirklichkeit steht überall in erster, der Mensch erst in zweiter Linie. Die Allianz, die WOLTMANN zwischen KANT und MARX herstellen will, ist daher eine Mesallianz (S. 10). Es genügt deshalb nicht, um den Marxismus zu retten, daß man „ein wenig Kantianismus auf ihn pfropft". Es handelt sich zwischen beiden nicht um Versöhnung — Unvereinbares läßt sich nicht versöhnen —, sondern um Vertilgung (détruire), Vertilgung nämlich nicht etwa des Marxismus schlechtweg, wohl aber des aprioristischen, metaphysischen und HEGELschen Elements im Marxismus (S. 13). Dagegen ist der kritische Idealismus KANTs wissenschaftlich weiter zu entwickeln, einerlei ob dabei der philosophische Marxismus, von dem sich BERNSTEIN und WOLTMANN nicht trennen können oder wollen, gerettet werden kann oder nicht. Aber die wissenschaftliche Wahrheit hat mit noch so anerkennenswerten Dankbarkeitsgefühlen nichts zu tun. Übrigens bleiben, nach Entfernung der HEGELschen Bestandteile im Marxismus — um die sich die Häupter des Socialismus militans sowieso wenig kümmern, — noch genug unbestrittene und unbestreitbare Wahrheiten übrig, „um die Gehirne einer ganzen Generation von Sozialisten anzufüllen (meubler)". „Wir können also, ohne Besorgnis wegen der sozialistischen Theorie, einige philosophische Irrtümer opfern und sie durch eine gesundere, umfassendere und wissenschaftlichere Philosophie als diejenige HEGELs ersetzen". Eine solche findet sich in dem kritischen Idealismus KANTs. Man muß nur den Mut haben, selbst zu denken. Sapere aude!, wie der Weise von Königsberg sagte (S. 14).

Im übrigen ist der kritische Idealismus ebenso weit, wie vom metaphysischen Materialismus, auch vom naiven Idealismus entfernt. Er ist keineswegs utopisch. Seine ‚Ideen' schweben nicht in der Luft, sondern besitzen ihre feste Stütze in der „objektiven Wirklichkeit" [wir würden mit KANT vorziehen zu sagen: der Erfahrung]. Die letztere ist unser Aktionsfeld, unser Standort, unser Arsenal. Aber wie das Kriegsmaterial nicht den Kriegsplan oder gar den Sieg in sich schließt, so enthält auch die „Wirklichkeit" an sich noch nicht das Ideal. Die marxistischen Hegelianer oder Neuhegelianer statten, ohne es zu wollen, oder gar, ohne es zu wissen, die genannte leblose „objektive Wirklichkeit" mit einem metaphysischen Prinzip, einer Art Vernunft, einem Folge- und Zielbewußtsein aus und fallen damit in den Animismus und die Teleologie der vorwissenschaftlichen Zeit zurück. Sie vergessen, daß die Bedürfnisse unsere Bedürfnisse, die Bestrebungen (aspirations) unsere Bestrebungen sind, daß es unser Ideal ist, für das wir kämpfen. Die Erfahrung liefert uns die Kampfmittel, das Ziel des Kampfes stammt aus uns selbst. Nicht bloß die Wirklichkeit außer uns ist eine Realität, sondern ebenso sehr, ja noch wichtiger für uns, der

Mensch mit seinen gebieterischen Bedürfnissen und seinen Bestrebungen, einschließlich der moralischen. Gerechtigkeit und Wahrheit sind keine metaphysischen Gespenster, sondern Realitäten, welche von denen, die sie verspotten, bei der ersten Gelegenheit wieder angerufen werden. Sie wechseln zwar im Laufe der Geschichte ihren Inhalt und ihren Gegenstand, aber niemals sind sie „Worte ohne Sinn“, „auch in der bürgerlichen Gesellschaft nicht“. Sie sind vielmehr notwendige Bedingungen des sozialen Lebens, ebenso notwendig, wenn auch weniger handgreiflich, als die wirtschaftlichen Güter. RAPPOPORTs Artikel schließt mit der geschickten Anwendung eines bekannten Kantischen Wortes: „Die Ideen ohne die Wirklichkeit sind leer; die Wirklichkeit ohne die Ideen ist blind (S. 16).

Ein zweiter Aufsatz RAPPOPORTs in derselben Zeitschrift erwidert auf die abfällige Kritik, welche seine soeben von uns behandelte Abhandlung in dem Zentralorgan der damaligen (guesdistischen) ‚Französischen Arbeiterpartei‘ durch eines der Häupter der französischen Marxisten, MARX' Schwiegersohn, PAUL LAFARGUE erfuhr. LAFARGUE hatte RAPPOPORT einen „intransigenten Kantianer“, KANT aber einen „bürgerlichen Sophisten“ genannt. Darauf antwortete RAPPOPORT mit der Frage: „War KANT ein ‚bürgerlicher Sophist‘?“ [243]). Wir gehen auf die übrige Polemik nicht ein und halten uns nur an das, was sich auf KANT oder die kritische Philosophie unmittelbar bezieht.

Wir haben LAFARGUEs Artikel nicht vor uns und können uns deshalb kein abschließendes Urteil über denselben erlauben. Nach den von RAPPOPORT mitgeteilten Proben zu schließen, wäre sein Verständnis des Kritizismus allerdings außerordentlich gering. Denn wer seine Leser über das ‚Ding an sich‘ der Kantischen Philosophie (mit der diejenige HUMES' und — PYRRHONs zusammengestellt wird!) dadurch aufklären will, daß er ihnen als die Meinung KANTs auseinandersetzt: Die Bratwurst, die Ihr verzehrt, der ungenügende Lohn, den Ihr empfangt, existiert bloß in Eurer subjektiven Einbildung, das Ding (die Wurst) ‚an sich‘ könnt Ihr nicht erkennen: der möchte kaum berufen sein, ein sachkundiges Urteil über den kritischen Idealismus abzugeben. Wir brauchen KANT selbstverständlich gegen den Vorwurf, solche „Albernheiten“ (niaiseries, wie LAFARGUE mit Recht sagt) gelehrt zu haben, nicht in Schutz zu nehmen, brauchen nicht mit RAPPOPORT des näheren zu zeigen, welch ein Abgrund zwischen KANT, dem Neubegründer der Wissenschaft, und den Sophisten, ihren Leugnern, gähnt. Näher kommt LAFARGUE der Wahrheit, wenn er, übrigens durchaus im Anschluß an ENGELS' ‚Feuerbach‘ [244]), die Meinung ausspricht, daß die chemische Analyse und Synthese den ‚Dingen an sich‘ auf den Leib rücke, ja sie erzeuge. Aber warum bloß die Chemie? Warum

werden die übrigen Naturwissenschaften, als da sind Mechanik, Physik, Biologie, Physiologie, Psychologie ausgeschlossen? Und vor allem dann die erkenntniskritische Frage: Was gibt diesen Wissenschaften ihren Wissenschaftscharakter? Aber das Problem der Erkenntnis interessiert den französischen Marxisten wohl kaum, der sich (und nach seiner Behauptung tun dies auch MARX und ENGELS) durchaus auf den „französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts“ stützt, während unsere deutschen Marxisten — und zwar im Anschluß an ENGELS (‚Feuerbach‘ S. 21 ff.) — in der Regel den historischen Materialismus von dem naturphilosophischen wohl zu unterscheiden wissen. Für LAFARGUE ist die Frage damit erledigt, daß die Gedanken entstehen, „indem das Gehirn durch die Vermittlung der Sinne in Berührung mit der Außenwelt tritt“ (S. 9). Ebenso sind ihm Gerechtigkeit und Freiheit nur „Gottheiten“ der „kapitalistischen“ Ideologie. Und, weil eine unterdrückte Klasse nur dann ihr Joch abzuschütteln vermag, wenn sie sich „von allen Ideen der herrschenden Klasse emanzipiert hat“, so müssen auch diese Ideen fallen. Daran, daß sie mit anderem Inhalt erfüllt werden könnten, daß sie an sich nur ein formaler Maßstab sind, denkt er anscheinend nicht.

Wir vermissen bei RAPPOPORT eine Würdigung des Großen, was MARX gerade für die Methode der Sozialphilosophie geleistet hat, wie auch eine genauere Spezifizierung dessen, was er von MARX überhaupt festhalten will. Mit vollem Rechte aber weist er, nachdem er zuvor auf die ähnliche Stellung des russischen „Marxisten“ PETER VON STRUVE (s. unten B, 3) hingewiesen hat, die Anschauung zurück, als ob es sich bei der „Rückkehr zu KANT“ um die Rückkehr zu einer überwundenen Metaphysik handle. Rückkehr zu „KANT“ bedeutet nichts anderes als Rückkehr zum „gesunden Menschenverstand“ (bon sens), d. h., wie wir an Stelle dieses etwas vieldeutigen Wortes sogleich gesagt haben würden, zum gesunden Sinn der modernen Wissenschaft, deren „große Meister HELMHOLTZ und DU BOIS-REYMOND nicht in den Ruf von Reaktionären zu kommen fürchteten, als sie sich auf KANT beriefen“: auf KANT, „dessen unsterbliche Kritik der reinen Vernunft „so viele alte Gebäude untergraben hat, um das Terrain für den großen kritischen und wissenschaftlichen Neubau (oeuvre) unseres Jahrhunderts frei zu machen, und von dem viele Gedanken direkt benutzt werden können“ zur Befestigung (à consolider) der „sozialen und sozialistischen“ Wissenschaft, die sich „aus lebendigen, kritischen Gedanken, nicht aus alten metaphysisch-mystischen Dogmen bilden wird“ (S. 13).

Auf Grund dieser Anschauungen äußert sich RAPPOPORT, bei Gelegenheit einer längeren Besprechung meiner Schrift[245]), mit großer Anerkennung über die neukantische Bewegung in Deutschland. Er hat richtig herausgefunden, daß der Ruf „Zurück auf KANT“ nur

ein Ruf zur Sammlung (un signe de ralliement) sei, nicht etwa die Zustimmung zur gesamten Kantischen Philosophie verlange. Man will nur KANTs wissenschaftliche und kritische Methode und einzelne leitende Ideen desselben benutzen, um den modernen Sozialismus zu ergänzen, und um ein wenig Ordnung in die augenblickliche „intellektuelle Anarchie“ zu bringen. Nur in einem Punkte vermag mir RAPPOPORT nicht beizupflichten. Im Gegensatz zu mir hält er an der Unvereinbarkeit von MARX' Materialismus und KANTs Idealismus fest, — falls nicht ein eklektisches Gemisch (mélange éclectique) daraus entstehen solle. Das schwäche jedoch „keineswegs den leitenden Gedanken der Schrift VORLÄNDERs und der neukantischen Bewegung ab, daß der Sozialismus im allgemeinen, wenn nicht der marxistische Sozialismus, die wissenschaftlichen Bestandteile der Kantischen Philosophie benutzen muß“.

Inzwischen hat RAPPOPORT eine „Revision“ seiner Ansichten vorgenommen, die ihn in die Reihen der „Radikalen“, d. h. in Frankreich der Guesdistischen Richtung geführt hat. Was ihn dazu getrieben, war, wie er in der Vorrede zu einer Sammlung seiner geschichtsphilosophischen Aufsätze[245a]) ausführt, die Wahrnehmung, daß gerade diejenigen Sozialisten, welche sich zuerst auf den Idealismus KANTs beriefen (wie BERNSTEIN und seine Anhänger), sich in der Praxis als die Opportunisten, Kompromißler und Anbeter der ‚realen‘ Tatsachen bewiesen hätten, während die ‚Materialisten‘, welche die traditionelle Ideologie verspotten, die echten Idealisten, die Idealisten der Tat und darum in Wahrheit dem strengen Idealismus KANTs innerlich verwandter seien als jene.

## B. Rußland.

### 1. *Allgemeines.*

Die bekannten politischen Verhältnisse des Zarenreiches, die eine praktische Mitarbeit der russischen Sozialisten auf dem Gebiete der Gesetzgebung bis vor wenigen Jahren völlig ausschlossen und auch heute noch fast illusorisch machen, begünstigen eine ausgedehntere Beschäftigung mit der Theorie. Die letztere aber hat sich schon seit längerer Zeit in besonderem Maße der Diskussion der philosophischen Grundlagen zugewandt und zwar unter starkem Einfluß des Kritizismus. Jedenfalls zählt die neukantische Richtung innerhalb der sozialistischen Theoretiker zahlreiche Anhänger oder doch Geistesverwandte und wird die einschlagende deutsche Literatur mit Aufmerksamkeit verfolgt; so ist u. a. den Schriften WOLTMANNs und den meinigen die Ehre einer Übersetzung zuteil geworden[246]). Die Zeitschrift *Shisn* (= das Leben) brachte in ihrem 12. Bande (S. 137 ff.) an der Hand meiner ersten Schrift ein ausführliches Referat über die neukantische Bewegung in Deutschland, aus dem wir einige inter-

essante Stellen allgemeineren Inhalts im folgenden anführen[247]). „Für uns hat Interesse das Aufkommen von Ideen innerhalb der Sozialphilosophie, welche zu einer gründlichen Revision der überlieferten Prinzipien führen und, ausgezeichnet durch einen gesunden idealistischen Charakter, in naher Zukunft heilsame Ergebnisse zu liefern versprechen.“ Freilich könne man „a priori voraussehen, daß die fernere Entwicklung der Sozialphilosophie nicht völlig die Hoffnungen der eifrigen Neukantianer erfüllen, daß der kritische Idealismus KANTs nur cum grano salis, mit vielen Verbesserungen und Vorbehalten, in ihren Bestand eingehen wird“ . . . . „Daher zeigen denn auch die weitsichtigeren unter den sozialistischen Neukantianern große Vorsicht in ihren Bestrebungen, die derzeitige soziale Wissenschaft mit dem kritischen Idealismus KANTs zu vereinigen“ . . . Man „fühle das Bedürfnis einer Synthese, die geeignet wäre, die gesunden Elemente des idealistischen Dualismus und des materialistischen Monismus, der genetischen und der teleologischen Methode harmonisch zu verbinden. Wir persönlich glauben, daß in der Richtung auf eine solche Synthese, welche in sich nicht nur ethische und soziale, sondern auch religiöse Momente umfassen müßte, die heutige neuidealistische Bewegung innerhalb der sozialen und der allgemeinen Philosophie sich entwickeln wird. Wir glauben, daß als schließliches Ergebnis der gegenwärtigen Gärung nicht nur unsere gesellschaftlichen Ideale Licht und Inspiration gewinnen, sondern daß auch unsere religiös-sittlichen Überzeugungen unser ganzes Leben mit neuem Glanze erleuchten werden“ . . . „Die materiellen Faktoren der gesellschaftlichen Dynamik haben freilich unbestreitbare Bedeutung in dem geschichtlichen Prozeß; aber eben dieser selbe geschichtliche Prozeß lehrt uns, daß auch die ideologischen Faktoren gewaltige geistige Strömungen hervorgebracht haben . . .“ Im Gegensatz zu früheren mystischen Formen „lenkt der neue Idealismus nicht ab vom Irdischen, von den elementaren Forderungen der Wirklichkeit, sondern gibt im Gegenteil diesen Forderungen unüberwindliche Macht“, indem er uns auf das hinter dem „bunten Chaos der Wirklichkeit“ verborgene „Ewige, Unvergängliche und zugleich Gute“ hinlenkt, „um dessen willen es sich verlohnt zu leben, zu kämpfen, Opfer zu bringen, mit einem Wort: zu glauben, zu hoffen und zu lieben“.

### 2. *N. Berdiajew.*

Wir haben diesen etwas unbestimmt-allgemeinen und, namentlich gegen Schluß, mehr von warmer Begeisterung als von strenger Methode getragenen Ausführungen mehr als einer Art Stimmungsbild Raum gewährt. Auf den Weg der Methode führt uns eine längere Abhandlung von NIKOLAI BERDIAJEW zurück, die, veranlaßt durch BERNSTEINs Ruf: „Zurück auf LANGE!“, im Jahre 1900 in der

*Neuen Zeit:* „Friedrich Albert Lange und die kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Sozialismus“ zum Gegenstand ihrer Betrachtung machte[248]).

BERDIAJEW bekennt sich als „eifrigen“ Anhänger des Marxismus, aber als Anhänger der kritischen Richtung innerhalb desselben. Besonders hält er es „für unumgänglich notwendig, die philosophischen Grundlagen des orthodoxen Marxismus einer sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, und ist überzeugt, daß diese Prüfung eine Säuberung des Marxismus von der HEGELschen Dialektik und dem philosophischen Materialismus zur Folge haben wird“ (a. a. O. S. 133 Anm.). Von der Kritik BERNSTEINs dagegen fühlt er sich nicht befriedigt. Mit dem Marxismus will er den Zusammenhang der abstraktesten philosophischen Strömungen mit dem sozialen Leben in ‚einem sozialen Monismus‘, als ‚ideale Aufgabe‘ verstanden, festhalten; aber etwas anderes ist die historische Erklärung, etwas anderes die theoretische Kritik. An LANGEs ‚Geschichte des Materialismus‘ schätzt er vor allem, daß sie zu kritischer Prüfung anrege und „jenen Dogmatismus erschüttert, an dem leider auch der Marxismus krankt“. Dagegen vermißt er an LANGE, von dessen Persönlichkeit er eine gute, wenn auch nicht in allen Punkten zutreffende Charakteristik gibt, die Einheitlichkeit des Denkens. Er entwickelt sodann in lebendiger Darstellung die historische Stellung des Neukantianismus als einer natürlichen Reaktion gegen den metaphysischen Schaffensrausch des spekulativen Idealismus einer-, den vulgären Materialismus der BÜCHNER, MOLESCHOTT u. a. andererseits. Die deutsche Philosophie erinnerte sich wieder des „größten ihrer Söhne — IMMANUEL KANT“. Seitdem „dringt der Geist des Kantischen Kritizismus immer mehr und mehr in alle Poren des deutschen Denkens“ (S. 135)[249]).

Wie stellt sich nun unser kritischer Marxist selbst zu der Kantischen Philosophie, die er „vielleicht die tiefsinnigste in der Geschichte des Denkens“ nennt, um ihr doch in demselben Atemzuge „Halbheit und Widersprüche“ vorzuwerfen? Wir wollen zunächst zu entwickeln versuchen, inwiefern BERDIAJEW selbst zu den Neukantianern gerechnet werden darf.

Schon in seiner historischen Skizze hebt B. mit Nachdruck den Zusammenhang der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physiologie der Sinne (JOHANNES MÜLLER, HELMHOLTZ), mit KANT hervor. Vor allem aber geht durch seinen ganzen Aufsatz das echt kritische Bestreben, den erkenntnistheoretischen (logischen) vom psychologischen Gesichtspunkt zu scheiden, „im Interesse eines konsequenten Aufbaus der philosophischen Weltanschauung“. KANTs a priori ist ein rein logischer Begriff, der mit der psychologischen oder gar physiologischen Fragestellung nicht das geringste zu schaffen hat. Der Erfahrung müssen ihre Be-

dingungen logisch voraufgehen, denn nur diese verleihen ihr Allgemeingültigkeit; „der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur“ (KANT). Es war daher ein methodischer Fehler LANGEs, das a priori in der „psychologischen Organisation“ des Menschen zu suchen, was ihn dann zu einer Verwechselung der logischen mit der chronologischen Folge und zur Begründung der Erkenntnistheorie auf psychologische Prinzipien führen mußte[250]). Auf dieser schiefen Ebene gleitet man schließlich zu dem Evolutionismus SPENCERs herab, der in seiner Polemik mit KANT tatsächlich gegen Windmühlen kämpft, ein typisches Beispiel jener englischen Empiriker, „bei denen eine traditionelle Verquickung der Erkenntnistheorie mit der Psychologie zu bemerken ist“, und die „durchaus nicht den Gedanken verdauen können, daß der Erkenntnisformen a priori anerkennende Kantische Kritizismus angeborene Ideen leugnet“ (S. 138). Selbstverständlich ist die Erkenntnis eines Wilden himmelweit verschieden von der Erkenntnis eines Philosophen des 19. Jahrhunderts; allein das hat nichts mit dem rein logischen Charakter des Apriorismus zu tun, die Logik „ist ewig und absolut“ (S. 140). Der konsequente Empirismus führt unvermeidlich zum Subjektivismus und Skeptizismus. Nur die Entwicklung der Grundlagen Kantischer Erkenntnistheorie, in denen man fälschlich Metaphysik wittert, führt zur wissenschaftlichen Gesetzmäßigkeit, zur objektiven Erkenntnis (S. 164 vgl. 169, Anm. 1).

Wir verbreiten uns nicht näher über BERDIAJEWs Auffassung und Beurteilung der Kantischen Lehre vom Ding an sich (a. a. O. S. 165—173), da dies Problem mit der sozialistischen Bewegung unserer Tage sehr wenig oder nichts zu tun hat. Wir wollen nur darauf hinweisen, daß auch hier BERDIAJEW dem modernen Neukritizismus z. B. STAUDINGERs[251]) sehr nahe steht, wenn er zu dem Resultate kommt: die Frage nach dem Ding an sich hat keinen Sinn, und die größte Aufgabe der kritischen Philosophie ist es, die Unsinnigkeit solcher Fragen nachzuweisen (S. 170). So ist es denn durchaus zu verstehen, wenn er am Schlusse seines zweiten Artikels ausdrücklich seine Hochachtung vor der Methode des philosophischen Kritizismus und vor der Erkenntnistheorie betont, „die berufen ist, die große Aufgabe zu erfüllen, das menschliche Denken von bösartigen Auflagerungen zu reinigen und den Boden für eine wissenschaftliche Weltauffassung vorzubereiten“ (S. 173 f.).

Dieses Bekenntnis zur kritischen Methode ist für uns das Wichtigste an BERDIAJEWs Ausführungen. Daß er daneben allerlei Ausstellungen gegen die „historische“ Kantische Philosophie macht, beeinträchtigt diesen Wert nicht. Auch ein Neukantianer wird ihm auf diesem Gebiete manches, wenn auch keineswegs alles, zuzugeben bereit sein. Wenn er z. B. meint: „Unter der Flagge des Kantianismus können alle Waren — gute und schlechte — befördert

werden", denn sie sei eine „Kompromiß-Philosophie" (S. 136), so ist die Tatsache zuzugeben, daß in der Tat unter dieser Flagge manche unkritische Ware einhergesegelt ist. Aber es kommt darauf an, was ihren wahren Charakter ausmacht, und das ist sicherlich nicht Kompromißsucht bei demjenigen Manne, der die Konsequenz, die ‚Einstimmigkeit mit sich selbst' für die wichtigste Eigenschaft eines Philosophen erklärte. Daß Kant selbst der Verquickung des psychologischen mit dem erkenntniskritischen („gnoseologischen") Gesichtspunkt „Vorschub geleistet" habe, daß „seine Ansichten über diese Frage widerspruchsvoll" seien, geht zu weit; erklärt doch BERDIAJEW selbst diese Verquickung für eine „illegale" Frucht der kritischen Philosophie (S. 137). Dagegen ist der kritische Philosoph allerdings, wie selbst COHEN zugibt[252]), einerseits nicht immer zu den vollen Konsequenzen seiner neuen Methode durchgedrungen, andererseits hat er die alten psychologischen termini ohne Vorsicht und mit einer „bis zu diesem Grade keineswegs zu billigenden"[253]) Freiheit gebraucht. Die schwierige Frage, wie weit KANT zu den Mißverständnissen seines „Ding an sich" selbst Anlaß gegeben hat, kann hier nicht erörtert werden. Die Postulate der praktischen Vernunft, die übrigens nicht, wie unser russischer Autor zu glauben scheint, mit diesem Probleme zusammenhängen, sind von den Neukritizisten COHENscher Richtung längst aufgegeben worden. KANTs Bestimmung der Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis halten wir dagegen, im Gegensatz zu BERDIAJEW, für methodisch sehr wertvoll gegenüber einem metaphysischen Dogmatismus. Denn sie braucht sich durchaus nicht zu dem „feigen", „kraftlosen", „reaktionären" Agnostizismus zu verflüchtigen, den unser Russe, darin ENGELS' Spuren folgend, als „die Krankheit des modernen Denkens", als den „wunden Punkt der Philosophie des 19. Jahrhunderts" bekämpft. Gegenüber den agnostischen Klagen: „Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein", hat vielmehr gerade KANT auf Beruf und Macht der Wissenschaft hingewiesen: „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde"[254]). Und sollte der „Glaube an die Kraft der menschlichen Vernunft", den nach BERDIAJEW erst eine „Philosophie der Zukunft" dem Menschen „wiedergeben" wird, nicht in dem Manne in genügendem Maße gelebt haben, der reine Vernunft für „eine so vollkommene Einheit" erklärte, daß, „wenn das Prinzip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte . . ."[255]) ?

Auf dem soziologischen Gebiet dagegen hält BERDIAJEW im Gegensatz zu ENGELS, dessen Kritik des Kantianismus „in philosophischer Hinsicht recht schwach" sei (S. 173, Anm. 4), und zu PLECHANOW, der nicht ahne, welche revolutionäre Rolle die von ihm

als „Neoscholastik“ bekämpfte Erkenntnistheorie in der Sphäre des Denkens spiele (S. 174, Anm. 1), unter Hinweis auf SIMMEL und STAMMLER die Anwendung der „gnoseologischen Analyse“ für „im höchsten Grade ersprießlich“ (S. 174). Damit scheint zunächst seine Ablehnung von KANTs Kritik der praktischen Vernunft nicht im Einklang zu stehen. Er sieht ihr „bestimmendes Moment“ anfangs nur in dem Hereinlassen der Postulate durch die bekannte „Hintertüre“; das Primat der praktischen über die theoretische Vernunft enthalte nur die „große psychologische Wahrheit“, daß der Wille das primäre Element des Seelenlebens sei (S. 197): eine Wahrheit, die in MARX-ENGELS’ materialistischer Konzeption von der Herrschaft des „Lebens“ über die Idee, der Praxis über die Theorie ihre „eigenartige Bestätigung“ finde. Auf der anderen Seite erscheinen ihm auch LANGEs ethische Ansichten nicht bestimmt genug begründet. Wohl will er gleich diesem die „Dogmatik des Egoismus“ bekämpfen, aber mit besseren Waffen als der bloßen „Stimmung“, in die sich doch schließlich, wie er mit VAIHINGER und auch unserer Meinung nach mit Recht hervorhebt, LANGEs ‚Standpunkt des Ideals‘ auflöse. Diese Waffe liege in dem historisch-philosophischen Gedanken der materialistischen Geschichtsauffassung; der ethische Materialismus werde durch den ökonomischen vernichtet (S. 199). Die wissenschaftliche Ethik könne die Moral nur als „Anpassung des Individuellen an das Typische“ auffassen (S. 200).

Damit scheint B. ganz in die Aufstellung einer rein naturwissenschaftlichen, bloß kausal erklärenden „Ethik“ einzumünden. Allein ein unmittelbar vorhergehender Satz beweist, daß das nicht seine Meinung ist. Jene Anpassung ist ihm vielmehr identisch mit der Anpassung des Persönlichen an die Forderungen des Allgemeinen. Das Allgemeine der Forderung aber begründet die Idee. Ist die Idee auch, kausal genommen, ein natürliches Produkt der Entwicklung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, so durchdringt sie doch den Menschen gänzlich, sie ist stärker als er und beherrscht ihn (S. 201). Schon vorher hatte er gelegentlich (S. 197, Anm. 2) anerkannt, daß auch die sittliche Erfahrung ihres Apriori bedarf, und auf WOLTMANNs Versöhnung des kritischen mit dem genetischen Standpunkte verwiesen. Jetzt heißt es ausdrücklich: „Wir erkennen den Apriorismus des Sittengesetzes, der dasselbe für alle bindend und ethisch allgemein gültig macht, an; es wurzelt im allgemeinen transszendentalen Bewußtsein“. Damit ist, wie auch wir mehrfach ausgeführt haben, die Tatsache wohl vereinbar, daß „der Inhalt der Moral . . . durch das soziale Dasein des Menschen bedingt und beständigen Veränderungen unterworfen“ ist. Was dann von BERDIAJEW als kritischem Marxisten weiter dahin ausgeführt wird, daß die Moral ethisch über den Klassen stehe, wenn sie auch

psychologisch sich immer als Klassenmoral, gegenwärtig als die der in welthistorischem Sinne „progressiven“ (cf. LAWROW) Arbeiterklasse, erweise: ebenso, wie die Wahrheit logisch über den Klassen stehe, während sie sich psychologisch als einer Klasse zugänglich und der anderen unzugänglich herausstelle (S. 201, vgl. 203 f.).

BERDIAJEW fühlt nun aber wohl, daß durch diesen Gedanken noch keine innere Verbindung zwischen dem Marxismus und dem philosophischen Kritizismus, dem auch er huldigen will, hergestellt ist. Er macht sich daher selbst den Einwand: Wie soll der „Hauptsatz“ der materialistischen Geschichtsauffassung, daß die Formen des Bewußtseins von den Formen des Seins bestimmt werden, mit „dem Satze unserer Erkenntnistheorie in Einklang gebracht werden, nach welchem alles Sein, alle Realität vom Bewußtsein abhängt, nach welchem die in der Erfahrung erkennbare Welt ohne Erkenntnisformen a priori undenkbar ist?“ (S. 202). Er hilft sich aus diesem Dilemma mit der etwas verzwickten Unterscheidung eines individuellen, psychologischen Bewußtseins (Quelle des Subjektivismus) und eines allgemeinen, logischen (Quelle des Objektivismus) heraus. Der historische Materialismus erkläre nur das erstere, während das zweite oder transzendentale Bewußtsein aus dem Sein nicht abgeleitet werden kann. Die „materialistische Soziologie“ bedarf vielmehr gerade dieses letzteren als Fundaments, denn der bloße Empirismus und Materialismus vermag ihr keine Allgemeingültigkeit, folglich auch keinen Objektivismus zu verleihen. Sie ist zwar „berufen, das gesellschaftliche Sein des Menschen, die ganze Ideologie inbegriffen, nicht aber, was außerhalb des Seins [?] liegt, zu erklären“. Es muß vielmehr „ein- und für allemal anerkannt werden“, daß sie „den formal apriorischen Charakter des allgemeinen Bewußtseins, dieser Quelle alles objektiv Wahren, weder angreifen kann noch in ihrem eigenen Interesse angreifen darf“ (S. 203). „Nur der philosophische Kritizismus kann sowohl dem Subjektiven wie dem Objektiven unserer Weltanschauung den richtigen Platz anweisen“, dem ersteren in der Psychologie, dem letzteren in der Erkenntnistheorie oder Logik, und „der wissenschaftliche, logische Objektivismus kann prinzipiell nur auf dem Boden der jeden Subjektivismus, außer [?] dem psychologischen, ausschließenden kritischen Philosophie begründet werden“.

So hat BERDIAJEW im Grunde das Entscheidende der kritischen Methode erfaßt, wenn auch der Ausdruck öfters metaphysisch verhüllt erscheint und der innere Zusammenhang zwischen Marxismus und Kritizismus nicht mit der wünschenswerten Klarheit herausgearbeitet ist. Leider wird dieser Eindruck durch den Schluß des Aufsatzes abgeschwächt, in dem sich der Verfasser von seinem metaphysischen Drang weiter fortreißen läßt, als man nach dem Voran-

gegangenen erwarten sollte. „Mit der Erkenntnistheorie allein kommt man nicht weit", die „urewige" Aufgabe der Philosophie bleibt — Aufbau einer Weltanschauung. Wir verstehen diesen Drang nach einer harmonischen „einheitlichen, monistischen" Weltanschauung, nach „Harmonisation" des Lebens und des Denkens (S. 205) an sich vollkommen, möchten aber Philosophie und Poesie auseinander gehalten wissen. Wenn BERDIAJEW verlangt, daß die Philosophie als „System einer Weltanschauung" zwar nicht anti-wissenschaftlich, aber „unbedingt überwissenschaftlich" sein soll oder, wie er prophezeit, sein wird, wenn der Denker in der Philosophie nur „jene allgemeine Stimmung ausdrückt, welche der Welt- und Gesellschaftsprozeß in seiner Seele hervorruft", wenn er ausdrücklich „für die philosophische Dichtung plädiert", so ist er auf dem früher von ihm selbst bekämpften Standpunkt LANGEs angekommen, nur, daß er — unkritischer als dieser — von einem „ontologischen" Monismus als einer Philosophie der Zukunft schwärmt. (Über seine spätere Entwicklung s. S. 206.)

BERDIAJEW hat dann seine Gedanken auch in einer größeren selbständigen Schrift ausgeführt, über die ich, da sie nur in russischer Sprache erschienen ist, nicht selbst berichten kann; nach dem, was ich einem ausführlichen handschriftlichen Referate des Herrn Dr. D. KOIGEN (1902), welches der Verfasser mir freundlicherweise zur Einsichtnahme überließ, entnehmen konnte, enthält sie indes keinen wesentlich neuen Grundgedanken[256]). KOIGEN bestätigte damals zugleich, daß die Kantische Philosophie in ihrer „neukantischen" Gestalt in Rußland, und zwar in erster Linie durch ihre Verbindung mit dem sozialistischen Gedanken, populär zu werden beginne. Sie mache unter den philosophischen Köpfen Rußlands immer mehr Eroberungen: so an dem früher streng marxistischen BERDIAJEW, so an einem der angesehensten und scharfsinnigsten russischen Sozialtheoretiker, der ebenfalls aus dem orthodoxen Marxismus hervorgegangen ist, demselben, der die ausführliche Einleitung zu BERDIAJEWs Buch geschrieben hat, PETER VON STRUVE. Mit ihm haben wir uns jetzt noch zu beschäftigen.

### 3. *Peter von Struve.*

Schon in dem zweiten Aufsatze RAPPOPORTS (oben S. 193) war auf die „Bekehrung" dieses „früheren Hauptes der marxistischen Schule in Rußland" hingewiesen und als Zeugnis dafür auf einen Artikel desselben in dem Petersburger ‚Courrier du Nord' hingewiesen worden. Wir zitieren die wichtigsten Sätze in deutscher Übersetzung: „. . Das moralische Problem, welches zum Gegenstand hat, was sein soll, ist nicht identisch mit dem genetischen Problem, welches erklärt, was ist . . Daraus, daß etwas existiert oder notwendig eintreten muß, folgt keineswegs, daß es

von meinem moralischen Bewußtsein notwendig gefordert, daß es moralisch notwendig ist. Mit einem Worte: die historische Notwendigkeit involviert kein moralisches Sollen. . . Es ist von Wichtigkeit, daß wir sorgfältig in uns die lebendige Quelle des sittlichen Idealismus, das sittliche und soziale Ideal der autonomen Persönlichkeit, nähren. Alle sozialen Phänomene, ich wiederhole es, sind zugleich sittliche Probleme der menschlichen Persönlichkeit, und die wissenschaftliche (genetische) Lösung der sozialen Probleme verhält sich zu ihrer moralischen Wertung, wie ein Mittel sich zum Zweck verhält. Nun ist es aber unbestreitbar, daß der Zweck den Vorrang hat vor dem Mittel (prime le moyen)“. Das sind in der Tat dieselben Gedankengänge, die auch wir vertreten. Ein genaueres Urteil über STRUVEs wissenschaftlichen Standpunkt erlauben mehrere Artikel desselben in BRAUNs *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* (14. Bd.).

Bereits in seiner Rezension einer soziologischen Schrift von KISTIAKOWSKI hatte STRUVE sich mit großer Schärfe über die „mangelnde erkenntnistheoretische Bildung“ der Marxisten ausgesprochen. An philosophischem Dilettantismus stehe die Literatur des historischen Materialismus geradezu einzig da[257]). Die z. B. in BERNSTEINs Schrift hervortretende philosophische Unklarheit beweise, wie Recht CONRAD SCHMIDT gehabt habe, den Marxisten das Studium KANTs zu empfehlen. Ein auch nur mäßiges Kantstudium hätte BERNSTEIN — dessen Schrift in sozialpolitischer Beziehung eine „Tat“ sei — davor bewahren müssen, von „Graden“ der Notwendigkeit zu reden. Ohne methodologische, genauer erkenntnistheoretische Selbstbesinnung sei die „wichtigste Aufgabe der modernen Nationalökonomie“: den Marxismus kritisch zu revidieren und weiterzubilden, schlechthin unlösbar.

Seine eigene Ansicht über „die MARXsche Theorie der sozialen Entwicklung“ führt STRUVE sodann im Zusammenhange in einem längeren, höchst beachtenswerten Aufsatz desselben Bandes (S. 658—704) aus. Wir versuchen im folgenden die auf unser Thema bezüglichen Gedanken herauszuheben. Wir stehen nach STRUVE nicht, wie manche glauben, am Ende, sondern erst am Anfange des Marxismus. Das MARXsche System muß kritisiert, „um seine ästhetische Integrität gebracht“ werden, damit es eine um so reichere wissenschaftliche Fruchtbarkeit entfalten, damit sich sein logisch-begriffliches Gerüst zwanglos in das Ganze unserer wissenschaftlichen Erfahrung einfügen kann. MARX und ENGELS aber lagen „in ihrer doppelten Eigenschaft als Hegelianer und Materialisten“ erkenntnistheoretische Erwägungen ganz ferne. In der MARXschen Theorie dreht sich alles um das Verhältnis von Wirtschaft und Recht; jene wird als die Ursache, dieses als die Wirkung aufgefaßt. Dem gegenüber gibt STRUVE STAMMLER zu, daß vielmehr

das Recht die „bedingende Form“ des „geregelten Stoffes“ der Wirtschaft sei. Das passe jedoch nicht auf das Verhältnis zwischen den einzelnen wirtschaftlichen und einzelnen rechtlichen Momenten, wie in einer längeren Vergleichung (S. 670—673) der MARXschen und der STAMMLERschen Theorie näher ausgeführt wird. Genetisch komme jedenfalls den wirtschaftlichen Phänomenen das Primat vor den sie regelnden Rechtsnormen zu, „theoretische“ Erkenntnis aber ist identisch mit „kausal-genetischer Erklärung“. Im Zusammenhange hiermit wendet sich STRUVE sodann der Kritik des Begriffes der „sozialen Revolution“ zu. Derselbe sei als theoretischer Begriff wert- und zwecklos, ja irreführend, denn eine Umwälzung der sozialen Ordnung sei für das moderne Denken nur als ein langwieriger kontinuierlicher Prozeß von sozialen Umgestaltungen vorstellbar (S. 673). Je revolutionärer die soziale Umgestaltung ist, desto weniger kann sie ‚revolutionär‘ im politischen Sinne des Wortes sein. Die sogenannte Zusammenbruchstheorie steht im schroffsten Widerspruch zu der materialistischen Geschichtsauffassung. „Die neueste marxistische Orthodoxie gibt die letztere einfach zugunsten der ersteren preis“ (S. 677).

Im Verfolg dieser Ausführungen macht der Verfasser eine interessante und, wie wir meinen, durchaus zutreffende Spezialanwendung von einem Kantischen Satze. Bekanntlich läßt die MARX-HEGELsche Dialektik die quantitative Veränderung schließlich in eine neue Qualität umschlagen. Was heißt aber Qualitätsveränderung desselben „Dinges“, beispielsweise der Gesellschaft? Die Antwort auf diese Frage findet STRUVE in KANTS ‚Gesetz der Kontinuität aller Veränderung‘[258]). Die erkenntnistheoretische Deutung des Evolutionismus lautet: Die Stetigkeit jeder, auch der durchgreifendsten, Veränderung ist ein notwendiges erkenntnistheoretisches und psychologisches Postulat ihrer Begreiflichkeit. Das Evolutionsprinzip ist, wie das Kausalgesetz, eine allgemeingültige, über den Inhalt nichts aussagende Form, unter welcher wir die Veränderung der Dinge uns vorstellen müssen, um sie zu begreifen. Das alte: Natura non facit saltus, läßt sich für diesen Fall abändern in ein: Intellectus non patitur saltus (S. 682). Gilt dies bei STRUVE auch nur als eine „Versinnbildlichung“, so ist es doch, möchten wir hinzusetzen, ein unumgängliches Requisit der Wissenschaft, analog dem Kausalitätsprinzip.

Der Gedanke der sozialen Revolution gehört sonach in dasselbe Gebiet, in das KANT die Willensfreiheit im Sinne ursachelosen Tuns, die Substantialität der Seele u. a. verwiesen hat: es sind praktisch höchst wichtige, theoretisch aber ungültige Begriffe (S. 683). Vielmehr ist der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, wenn er als notwendig erwiesen werden soll, als „stetige und kausal begründete Veränderung der Gesellschaft“ nachzuweisen,

dagegen nicht, wie es seitens der „neueren orthodoxen marxistischen Dialektik“ geschehe, beide in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu einander zu stellen. Eine „theoretische“, d. h. entwicklungsgeschichtliche Betrachtung hat nicht das Trennende, sondern das in durchgängiger Kausalität und stetigen Übergängen Verbindende aufzufinden. Es ist derselbe Gedankengang, mit dem wir aus NATORPS ‚Sozialpädagogik‘ (vgl. oben S. 136 f.) vertraut sind, die STRUVE (sie ist nur kurze Zeit vor seinem Aufsatz erschienen) noch nicht gekannt zu haben scheint. Der wunde Punkt des Marxismus ist auch für ihn seine „angeblich unüberwindliche“ Dialektik, die, von der HEGELschen Identifizierung des Denkens und Seins ausgehend, die Logik zur Ontologie macht. Das von den „Dialektikern“ als „starr“ bekämpfte Denken, nämlich die Festigkeit (Konstanz) der Begriffe, ist gerade notwendig, um den „Fluß“ der Dinge zu begreifen (S. 687 f.). Gerade der dialektische Marxismus übrigens arbeitet zum guten Teil mit einem peinlichen, ja in seiner Starrheit „geradezu religiösen“ Begriffsabsolutismus.

STRUVE protestiert dann ganz in unserem Sinne gegen die Vermengung der geschichtlichen, d. h. kausal-genetischen Betrachtung mit praktisch-politischen Postulaten, die dem sozialen Ideal entsprungen sind. „Eine regulative sozialpolitische Idee, ein soziales Ideal, welches starr ist und sein soll“ [d. h. doch nur in dem Sinne des Richtung gebenden Endziels! K. V.], „ist für das Erfassen des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses gar nicht verwendbar“ [das wohl, aber toto genere von ihm verschieden]. Beide „Standpunkte“ arbeiten mit ganz verschiedenen Begriffen und wenden ganz verschiedene Maß„stäbe“ an. Psychologisch können sie sich gegenseitig aushelfen, logisch müssen sie immer grundsätzlich autonom bleiben (S. 689). Darum kann auch „der Sozialismus, seiner Natur nach, als soziales Ideal, in der Wissenschaft nie aufgehen und sich der Wissenschaft nie unterordnen“. In diesem Sinne enthält die Wortverbindung ‚wissenschaftlicher Sozialismus‘ eine große Utopie (S. 690). [STRUVE nimmt ‚Wissenschaft‘ hier immer im theoretischen Sinne; in dieser kann der Sozialismus allerdings „nie aufgehen“, wenn er sich auch mit ihr verbinden, an sie anknüpfen, sie sich zunutze machen kann, aber er strebt „seiner Natur nach“ über sie hinaus. Anders, wenn man, wie wir, auch die Ethik als zu begründende Wissenschaft auffaßt.] — Vom praktisch-politischen (wir würden sagen: ethischen) Standpunkt aber kehrt sich das historische Verhältnis zwischen der Bewegung (dem historischen Prius) und dem Endziel notwendig um. Jetzt muß das Endziel die Bewegung notwendig beherrschen (S. 698). Das ‚moralisch-politische‘ Ideal ist jedem Sozialisten die „regulative Idee“, an welcher die einzelnen Tatsachen und Handlungen ethisch-politisch gemessen und bewertet werden; es

soll der Wissenschaft zwar nicht widersprechen, sonst aber autonom sein. Und in diesem Sinne hat auch der „entwicklungsgeschichtliche Utopismus“ gearbeitet, ist er sozialpsychologisch zu verstehen.

Eine wissenschaftlich fruchtbare Kritik desselben aber muß erkenntnistheoretisch anheben. Das unter dem Einflusse von Denkern wie HEGEL, FEUERBACH, SAINT-SIMON, FOURIER, PROUDHON aufgebaute „großartige philosophische System“ des Marxismus muß auf seine philosophischen Fundamente hin geprüft, d. h. erkenntniskritisch und logisch zergliedert werden (S. 701). Ohne Anerkennung der „Starrheit“ der Begriffe, welche keine „Abbilder“ transzendenter Dinge sind, kann die Wissenschaft nicht einen Tag existieren (S. 702). Darum reinliche Scheidung zwischen Utopie und Wissenschaft! Die letztere darf nicht den Zwecken des Sozialismus untergeordnet werden, sondern hat lediglich nach wissenschaftlichen Prinzipien und Kriterien zu verfahren. Andererseits hängt die Würde und der Wert des Sozialismus nicht von der „nach vielen Richtungen noch zweifelhaften oder ausstehenden“ wissenschaftlichen Begründung ab (S. 703). „Daß MARX und ENGELS Utopisten und Revolutionäre waren, macht ihre menschliche und zum guten Teil auch ihre geschichtliche Größe aus. Pour faire de grandes choses, il faut être passionné (St. SIMON). Aber, insofern sie sich die titanische Aufgabe stellten, das zu vollständiger Deckung und Einheit zu bringen, was immer und immer eine Einheit zu werden strebt und dazu nie gelangen kann: das Sein und das Seinsollen, scheiterten sie und mußten sie scheitern als Männer der Wissenschaft“ (S. 704).

Die ganze Abhandlung STRUVEs stellt sich als eine klare und überzeugende Auseinandersetzung des kritischen Standpunktes im Sinne der Kantischen Methode dar und ist somit ein Beweis dafür, daß eine Verbindung desselben mit wesentlichen Teilen des marxistischen Systems möglich ist. Denn STRUVE bekennt sich, wie er zum Schluß nochmals mit Nachdruck betont, durchaus zu der „realistischen Grundansicht von MARX selbst“, mit seiner „materialistischen, richtiger ökonomischen Geschichtsauffassung“. Freilich ist ihm der Marxismus — das betont er in einer Rezension der KAUTSKYschen Schrift gegen BERNSTEIN[259]) — ebenso wie der Darwinismus, keine „Methode“, sondern „eine inhaltlich bestimmte Lehre, ein Standpunkt, meinetwegen ein heuristisches Prinzip“, [mir scheint das von „Methode“ nicht allzuweit entfernt zu sein! K. V.], höchstens eine Methode ontologischer Logik, unter der metaphysischen Voraussetzung der Identität des Denkens und des Seins, ohne dieselbe nur ein Ausdruck des Evolutionsprinzips. MARX habe zwei a priori [die haben ja eben, im Sinne des Kritizismus, methodische Bedeutung!] gehabt: ein theoretisches, die materialistische Geschichtsauffassung, und ein praktisches:

den Sozialismus. Von dem letzteren sei er in der Tat „als von einer fertigen These“ — ähnlich hat sich auch WOLTMANN ausgedrückt — ausgegangen, und das mache das *Kapital*, wie BERNSTEIN richtig darlege, zu einem „Tendenzwerke“: freilich „zu MARX’ Zeit konnte nur ein sozialistischer Kritiker die großartige geschichtliche Bedeutung des Kapitalismus würdigen und gleichzeitig dessen geschichtliche Relativität klar erfassen“ (S. 725). Auch in der MARXschen Werttheorie zeige sich eine Vermengung der Gesichtspunkte, des soziologischen und des ökonomischen, wozu dann noch die mechanisch-naturalistische Auffassung des Wertbegriffes als einer Substanz neben der sozialpsychologischen als „gesellschaftlichen Verhältnisses“ komme. Erkenntnistheoretische Kritik besteht aber in Bloßlegung der verschiedenen Denkmotive und Denkrichtungen, und sodann Zuweisung ihrer Geltungsgebiete (S. 730).

Seit der Zeit, wo VON STRUVE dies schrieb — damals war er noch gelegentlich Mitarbeiter der *Neuen Zeit* —, hat er sich politisch nach rechts entwickelt. Er ist seit 1905 einer der Häupter der sogenannten Kadetten-Partei, folglich nicht mehr zu den Sozialisten zu rechnen.

Ja, ganz neuerdings haben sich sowohl STRUVE wie BERDIAJEW, wie ich aus einem Berichte von M. RAICH über ein russisches Sammelwerk *Wjechi*[260]), an dem beide mitgearbeitet, schließe, aus Neukantianern völlig zu Neuidealisten, aus Sozialisten zu Antialisten, jedenfalls aber schroffen Antimarxisten umgewandelt. So ist VON STRUVE hier der Ansicht: die russische Intelligenz müsse ihre Weltanschauung revidieren und den Grundstein derselben, die sozialistische Negierung der persönlichen Verantwortung, umstoßen. Dann werde auch die Politik nicht die äußere Einrichtung des sozialen Lebens, sondern die innere Selbstvervollkommnung des Einzelnen zur Basis haben. Und zwar denkt er sich diese Selbsterziehung — religiös! (a. a. O. S. 574). Ähnlich wendet sich BERDIAJEW dagegen, daß die „russische Intelligenz“ alle philosophischen Lehren danach beurteile, ob sie dem Sozialismus günstig sind oder nicht, anstatt der „philosophischen Wahrheit und Gerechtigkeit“ nachzustreben. Er erklärt: „Politische Befreiung ist nur zusammen mit der geistigen und kulturellen Wiedergeburt und auf deren Grundlage möglich. Wir werden uns von dem äußeren Druck erst dann befreien, nachdem wir über das innere Sklaventum hinaus sind, d. h. auf uns selbst die Verantwortung nehmen, anstatt sie den äußeren Kräften zuzuschieben. Dann wird eine neue Seele der Intelligenz geboren“ (ebd. S. 576)[260]).

Eine ähnliche Entwicklung vom Marxismus weg, jedoch zu einem sozialistisch gebliebenen Idealismus lernen wir in einem der führenden, dem jedenfalls bei uns bekanntesten russischen Nationalökonomen kennen: dem Professor an der Petersburger Universität MICHAEL TUGAN-BARANOWSKY.

### 4. *Tugan-Baranowsky.*

TUGAN-BARANOWSKY ist, wie wir einer Charakteristik KAUTSKYs aus dem Jahre 1902 entnehmen, „aus der MARXschen Schule hervorgegangen". Allerdings nicht als „orthodoxer" Marxist, sondern als „Revisionist", aber doch, wie KAUTSKY an derselben Stelle[261]) bemerkt, „einer, der tiefer gräbt, um eine Lösung für die Probleme und Bedenken zu finden, die ihm aufstoßen; er gehört zu den bedeutendsten jener Revisionisten, die wissenschaftlich Positives zu leisten suchen". Indes weder TUGANs *Geschichte der russischen Fabrik* (1898) noch die *Studien zur Theorie und Geschichte der Handelskrisen in England*, die der damals „gemaßregelte russische Privatdozent" 1901 veröffentlichte, gehen unsere Untersuchung an, sondern nur seine

#### *a) Philosophische Kritik des Marxismus.*

Eine solche enthält freilich auch das 1905 erschienene Buch: *Theoretische Grundlagen des Marxismus* nur in bedingter Weise. Denn die zweite Hälfte desselben ist, abgesehen von den beiden kurzen Schlußseiten, auf die wir noch zurückkommen werden, rein nationalökonomischen Inhalts. Die erste aber behandelt zwar die materialistische Geschichtsauffassung, ergeht sich aber im wesentlichen in der Erörterung von Einzelfragen, die an sich zwar sehr interessant, jedoch für die Methode als Ganzes ohne durchschlagende Bedeutung sind. Wir glauben, daß die meisten Einwürfe TUGANS die materialistische Geschichtstheorie, wie wir sie auffassen und wie sie auch (s. unten Kapitel VI) von den maßgebendsten Marxisten heute aufgefaßt wird, nicht treffen. Wir wundern uns sogar offengestanden, daß ein „Marxist", der MARX' Schule wirklich durchgemacht hat, dem oberflächlichen Gerede der Gegner zustimmen kann, MARX und ENGELS seien „von einer zu niedrigen Auffassung der menschlichen Natur ausgegangen" und hätten „alle höheren Beweggründe des menschlichen Handelns wenn nicht gerade geleugnet, so doch wenigstens ignoriert" (S. 77); oder: sie hätten mit dem einseitig aus der Fülle der psychologischen Motive menschlichen Handelns herausgegriffenen Selbsterhaltungstrieb „den Schlüssel zu allen Problemen der Weltgeschichte gefunden zu haben" gemeint (ebd.) „leugneten" dagegen „die hohe soziale Bedeutung idealer Motive unseres Wollens" (S. 84). Übrigens entzieht der Verfasser solchen Angriffen selbst einigermaßen die Grundlage, wenn er S. 78ff. ausführt, die materialistische Geschichtsauffassung könne ohne Schwierigkeit, durch eine von ihm (TUGAN) vollzogene „Rekonstruktion", zu einer „ganz brauchbaren [!] wissenschaftlichen Theorie gemacht werden. Diese einzige Verbesserung soll in einer Modifizierung des Begriffs der W i r t s c h a f t bestehen, die „alle Arbeit" umfassen müsse, „soweit sie auf die Über-

windung des Widerstandes der äußeren Natur gerichtet ist“ (S. 83). Eine solche Erweiterung des Begriffs der Wirtschaft zu demjenigen der menschlichen Arbeit an dem „Naturstoff“ hat aber, wie TUGAN selber S. 94 nachweist, — bereits MARX vollzogen! Auch daß die „richtige“ wissenschaftliche Erkenntnis von Klasseninteressen ganz unabhängig sein muß (S. 116), hat, wie wir bereits sahen (oben S. 186) MARX ebenfalls längst gesagt; sie ist es nur leider, wenigstens auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften, nicht immer. Deshalb bezeichnet die MARX-ENGELSsche Theorie aber noch keineswegs einen Rückgang auf den alten Sophisten PROTAGORAS (S. 116f.), ebensowenig wie sie mit der „voluntaristischen Psychologie eines SCHOPENHAUER“ verwandt ist, der nach der Ansicht unseres, jedenfalls mit den deutschen philosophischen Verhältnissen nicht näher vertrauten, Nationalökonomen „die Gegenwart und, wie es scheint, auch die Zukunft gehören“ soll (S. 36). Eine Einsicht in die methodische Unterscheidung des genetisch-erklärenden und des erkenntniskritisch-analysierenden Gesichtspunktes tritt kaum hervor. Daher leidet die Gesamtdarstellung des Buches, trotz mancher guten Einzelbemerkung, philosophisch an einer gewissen Verschwommenheit, die dann auch auf dem Gebiet des Historisch-Politischen zu „Einerseits-Anderseits“-Urteilen führt, wie dem: der moderne Sozialismus beruhe „nicht nur“ auf den Klasseninteressen der Arbeiter, „sondern auch“ auf „dem moralischen Bewußtsein unserer Zeit“ (S. 123), oder: die soziale Geschichte bestehe „nicht bloß“ aus Klassenkämpfen, diese gäben aber „neuestens“ den Ausschlag (S. 125).

Besonders interessant aber und überraschend zugleich ist das Schlußergebnis, zu dem unser Autor am Ende gerade seiner nationalökonomischen Betrachtungen kommt: Die kapitalistische Wirtschaftsordnung müsse auch nach seiner Ansicht „mit eherner Notwendigkeit“ an einem inneren Widerspruch zugrunde gehen; aber nicht an einem ökonomischen, sondern an dem Widerspruch des kapitalistischen Grundprinzips, das aus dem arbeitenden Menschen ein bloßes wirtschaftliches Mittel mache, zu der „fundamentalen ethischen Norm“ (KANTs), wonach der Mensch als Vernunftwesen jederzeit zugleich Selbstzweck ist (S. 237). Die kapitalistische Wirtschaft diene — was die MARXsche Schule nicht gesehen habe! — nicht der Deckung des gesellschaftlichen Bedarfs, sondern bloß der Verwertung des Kapitals, für das der Mensch nicht Zweck, sondern nur das wichtigste Wirtschaftsmittel sei. So kehre sich „die mächtigste vom Menschen in seinem Streite mit der Natur geschmiedete wirtschaftliche Waffe — das Kapital — gegen den Menschen selbst“. Indem nun aber die ökonomische Entwicklung in immer weiteren Bevölkerungsschichten das Bewußtsein dieser Sachlage verbreite, schaffe sie zugleich das Mittel zu ihrer Beseitigung (S. 238). „Die Menschheit wird den Sozialismus nie als ein Geschenk blinder,

elementarer ökonomischer Kräfte erhalten, sondern muß die neue Gesellschaftsordnung zielbewußt erarbeiten — und erkämpfen" (S. 239). So lautet der Schlußsatz des Buches.

Wir vermögen in dieser Theorie keinen Gegensatz, sondern im Grunde genommen nur eine Umschreibung der MARXschen Lehre, höchstens unter stärkerer Hervorhebung der Willens-Elemente, die in ihr liegen, zu erblicken. Erklärt doch MARX noch viel deutlicher und kräftiger als TUGAN, daß „die Verwandlung des Arbeiters in ein Arbeitsvieh eine Methode ist, die Selbstverwertung des Kapitals, die Produktion des Mehrwerts zu beschleunigen", und daß es vom kapitalistischen Standpunkt „eine ganz sinn- und zwecklose Verschwendung sei, dem Arbeiter den Produktionsprozeß zu vermenschlichen" 262), ja, daß die kapitalistische Produktionsweise „weit mehr als jede andere eine Vergeuderin von Menschen, von lebendiger Arbeit sei", „eine Vergeuderin nicht nur von Fleisch und Blut, sondern auch von Nerven und Hirn" 263). Wie kann also TUGAN behaupten, die „MARXsche Schule" beurteile den Kapitalismus zu „günstig", indem sie glaube, daß er „den Menschen und seine Konsumtion" als einen seiner Zwecke betrachte 264)? Führt doch gerade MARX an einer hochbedeutsamen Stelle des dritten Bandes seines *Kapital* aus, daß der kapitalistischen Produktion „das Kapital und seine Selbstverwertung als Ausgangspunkt und Endpunkt, als Motiv und Zweck der Produktion erscheint; daß die Produktion nur Produktion für das Kapital ist und nicht umgekehrt die Produktionsmittel bloße Mittel für eine sich stets erweiternde Gestaltung des Lebensprozesses für die Gesellschaft der Produzenten sind" 265). Und daß auch MARX das allgemeine moralische oder Rechtsbewußtsein der Arbeiter als notwendig zu dem Siege des Sozialismus anerkannt hat, dafür führt TUGAN ja selbst auf derselben Seite dessen Worte an: „Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren". Freilich nicht schon darum, weil der Kapitalismus das ursprünglichste Menschenrecht vereitelt, „muß er einer besseren und gerechteren Gesellschaftsordnung Platz machen", und auch nicht bloß, wenn die letztere zugleich den Interessen mächtiger sozialer Gruppen entspricht 266), sondern es müssen auch die wirtschaftlichen Verhältnisse einen bestimmten Entwicklungsgrad erreicht haben, der sie zu der Umgestaltung reif erscheinen läßt.

### *b) Tugans Sozialismus und dessen philosophische Begründung.*

Die neueste Schrift TUGAN-BARANOWSKYS: Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung (Leipzig 1908) ist noch weniger fachmäßig gehalten, als die vorige: sie will auf knappem Raume (192 Seiten, von denen ein Teil noch durch längere Zitate aus französischen Sozialisten nebst deren

Übersetzung ins Deutsche ausgefüllt wird)[267]), eine allgemeinverständliche und kurze „kritische Darlegung“ dessen geben, „was den modernen Sozialismus als bestimmte soziale Lehre ausmacht“ *(Vorwort)*; und da seiner Überzeugung nach „der Marxismus keineswegs alle wissenschaftlichen Elemente des Sozialismus erschöpft“, so glaubte er seinen Ausführungen einen historischen Charakter geben, d. h. auf die „jetzt zum Teil der Vergessenheit anheimgefallenen Lehren des sogenannten utopischen Sozialismus“ zurückgehen zu müssen.

Trotzdem oder auch eben deswegen entwickelt TUGAN Gedanken, die durchaus nicht „revisionistisch“ oder opportunistisch anmuten. So besonders in dem für uns in erster Linie in Betracht kommenden einleitenden Teil (S. 1—50) über ‚Wesen und Ziele des Sozialismus‘. Er verteidigt den Sozialismus gegen die landläufigen Vorwürfe. „Der Sozialismus ist nicht ein Reich des satten Philistertums, sondern im Gegenteil das einzige Mittel zur Rettung der Menschheit von diesem“ (S. 19). Er schildert das Aufblühen einer neuen Kultur unter der Herrschaft des Sozialismus vielmehr in einer Weise, die uns manchmal an KAUTSKYs bekanntes Schriftchen *Am Tage nach der sozialen Revolution* erinnert hat. „Eine völlige Umwertung aller Werte wird stattfinden“ (S. 20), „geistige Kultur Gemeingut der Menschen werden“ (S. 21), Zeiten wie die der Renaissance [? d. Verf.] werden wiederkehren (S. 21 f.), auch in Beziehung auf die Ästhetik des sozialen Lebens (S. 23 f.). Der Sozialismus vernichtet keineswegs die Freiheit des Individuums, das gerade durch das kapitalistische System tatsächlich geknechtet wird (S. 24), befördert sie vielmehr, insbesondere auch die Freiheit der geistigen Arbeit (S. 25). Kurz: „alles, was am Liberalismus wahr und wertvoll war, hat der Sozialismus übernommen, der immer mehr das Glaubensbekenntnis nicht nur des Proletariats (sc. geworden ist), auf dessen Schultern die ganze Last unseres finsteren und blutigen Zeitalters ruht, sondern auch der besten Männer anderer Klassen, in denen der Glaube an die bessere Zukunft der Menschheit, an das Reich des Glücks, des Friedens und der Freiheit lebendig ist“ (Schluß der Einleitung, S. 30).

Und nicht nur in solchen moralischen Expektorationen, die man ja für bloßen Gefühlssozialismus halten könnte, sondern auch in seinen Anschauungen vom Gang und vom Ziel der sozialen Entwicklung, wie von den einzuschlagenden Mitteln und Wegen zeigt er sich durchaus nicht von schwächlichem Opportunismus angekränkelt. So gibt er z. B. der MARXschen Konzentrationstheorie im wesentlichen recht (S. 74 ff.). Die Großproduktion wird immer herrschender (S. 93); aber sie bleibt, trotz aller Trusts und Kartelle, „als Ganzes unorganisiert“ und muß deshalb schließlich der „planmäßigen Organisation“ des Sozialismus weichen, die durchaus nichts Utopisches enthält, vielmehr „in der nächsten Zukunft durchaus lös-

bar ist“ (S. 97) und eine ungeheure Steigerung der menschlichen Produktivität und des gesellschaftlichen Reichtums hervorbringen wird (S. 96). So schließt die ‚Kritik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung‘, d. h. der der Einleitung folgende erste Teil der Schrift mit den Sätzen: „Somit verurteilt die kapitalistische Wirtschaft nicht nur die Masse des Proletariats zu maßloser Arbeit und elender Existenz, sondern sie hindert auch das Wachstum des gesellschaftlichen Reichtums, hemmt die Steigerung der Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit . . . Die Mission des Kapitalismus ist vollbracht. Die gesellschaftliche Wirtschaft muß eine höhere Stufe ersteigen — die kapitalistische Anarchie der gesellschaftlichen Produktion muß durch die planmäßige Organisation des Sozialismus ersetzt werden“ (a. a. O. S. 97). Er bezeichnet den Kommunismus als das soziale Endideal, eine Kombination von Sozialismus und Kommunismus als ein Ideal für die nähere Zukunft (S. 128)[268]); und zwar in einer Verbindung von zentralistischen und föderalistischen Elementen (S. 145), wie sie tatsächlich auch der Marxismus wünscht (vgl. S. 118). Und was die Taktik anbetrifft, so erklärt er rund heraus: erst „das Kommunistische Manifest verlieh dem Sozialismus das, was ihm fehlte: eine vernünftige, zielgemäße Taktik, ein klares Verständnis der Mittel und Ziele, mit deren Hilfe das Endziel des Sozialismus erreicht werden kann“: die Abschaffung jeder Unterdrückung und jeder Ausbeutung (S. 180). Die seitdem verflossenen Jahrzehnte aber waren „im großen und ganzen ein Triumph der neuen Taktik und ein anschaulicher Experimentalbeweis ihrer Fruchtbarkeit und Zweckmäßigkeit“ (S. 181). Der Kapitalismus wird eben nie „eines natürlichen Todes sterben; er muß zerstört werden durch den bewußten Willen des Menschen, zerstört durch die vom Kapital ausgebeutete Klasse — durch das Proletariat“ (S. 90). Wie hoch TUGAN auch die übrigen Formen der sozialistischen Bewegung unserer Zeit — parlamentarischen Kampf, Gewerkschaften, Genossenschaften, Munizipalsozialismus — schätzt, „so machen sie die Eroberung der politischen Macht durch das Proletariat durchaus nicht überflüssig, sie bleibt eine notwendige Voraussetzung des Sieges des Sozialismus“ (S. 195). Mit welchen Opfern für die besitzenden Klassen, das wird in erster Linie von deren eigener Stellungnahme zu der kommenden großen Umwälzung abhängen (S. 195 f.). Das Buch schließt mit den Worten: „Die sozialistische Ordnung ist kein unerfüllbarer Traum von einem verlorenen menschlichen Paradies, auch kein bloßes Hirngespinst und kein eitler Wahn, sondern eine solche Ordnung der gesellschaftlichen Wirtschaft, die zwar nicht in der nächsten Zukunft in ihrem vollen Umfang verwirklicht werden, aber sehr wohl ein reales Ziel praktischer Politik der Gegenwart sein kann“. — Überblickt man alle diese Gedankenreihen, so wird man sagen müssen, daß damit auch der strengste Marxist zufrieden sein kann[269]).

Wir, die wir eine Verbindung der marxistischen mit der kritischen Methode und damit indirekt auch der sozialen Entwicklungslehre mit der sozialen Ethik erstreben, finden in TUGANs Schrift noch weitere Berührungspunkte. Auch er unterscheidet — gelegentlich der Lehre von der Ausbeutung der arbeitenden Klassen durch die nichtarbeitenden — die „streng-logische Zusammenfassung der kausalen Verhältnisse der objektiven, sozialen Welt“, kurz die „objektiv-wissenschaftliche“ Seite der Lehre, von den „subjektiven ethisch-rechtlichen Momenten“, die einen ganz anderen logischen Charakter tragen. „Es ist von hoher Wichtigkeit, diese beiden Elemente nicht mit einander zu verwechseln, da nur durch ihre strengste Unterscheidung eine wirklich wissenschaftliche Konstruktion der Theorie des Sozialismus möglich ist“ (S. 43). So enthält z. B. auch das *Kapital* nicht die Theorie des Sozialismus, sondern die der kapitalistischen Entwicklung, die zum Sozialismus führt (S. 9). Und die Vergesellschaftung der Produktionsmittel bedeutet ebenso wenig an sich schon den Sozialismus — die von RODBERTUS vorgeschlagene z. B. würde nach TUGAN auf eine Befestigung der Klassenherrschaft für ewige Zeiten hinauslaufen —, sondern sie ist für die Sozialisten nur ein Mittel zur Erreichung ihres höchsten Zwecks: der Abschaffung der Ausbeutung der Menschen durch den Menschen (S. 4). Die objektive Tatsache der Ausbeutung können nur solche bürgerliche Gelehrte leugnen, die selbst von Klassenvorurteilen befangen sind. Der Begriff der Ausbeutung aber trägt ethischen Charakter (S. 43). Und ebenso geht der Begriff menschlicher Arbeit (im Gegensatz zu der tierischen oder mechanischen) stillschweigend von der obersten ethischen Idee des Sozialismus, der Gleichwertigkeit der menschlichen Persönlichkeit, aus, während die antike Weltanschauung z. B. noch keinen Unterschied zwischen der Arbeit eines Sklaven und eines Pferdes machte (S. 59). Daraus ergibt sich die Folgerung: „der Sozialismus ist nicht nur Wissenschaft, sondern auch ein Ideal, nicht nur Analyse der herrschenden sozialen Ordnung, sondern auch ein Aufruf zum sozialen Schaffen, nicht nur graue Theorie, sondern auch lebendige Praxis“. Von Wichtigkeit ist nur erstens: „daß die ethischen Gedanken, die wir in die soziale Wissenschaft hineintragen, uns als solche bewußt sind, d. h. daß wir in ihnen nicht etwa in ganz unrichtiger Weise den Ausdruck der objektiven Wirklichkeit sehen“; und zweitens: „daß sie Allgemeingiltigkeit haben, d. h. nicht unsere subjektiven willkürlichen Konstruktionen, sondern eine unvermeidliche Folge eines normalen sittlichen Bewußtseins seien, welches für jeden normalen Menschen gilt“ (S. 46).

Die philosophische Begründung des sozialistischen Ideales aber findet unser Autor in der „strengen, unerbittlich folgerichtigen und logischen“ Theorie KANTs (S. 10). Die bewußte Tätigkeit des

Menschen ist auf die Erreichung verschiedenartiger Zwecke gerichtet, die je nachdem auch verschiedene Werte für die einzelnen Individuen besitzen. Aber neben allen den relativen Zielen und Werten gibt es „etwas in der Natur, was für alle Menschen einen absoluten, allgemeingültigen Wert besitzt: der Mensch als Zweck, die menschliche Persönlichkeit. Und da ein jeder Mensch berechtigt ist, als solcher Selbstzweck von den anderen betrachtet und behandelt zu werden, so ergibt sich eine ideale menschliche Gemeinschaft, d. h. KANTs ‚Reich der Zwecke', in dem „jedes Freiheit mit der Freiheit eines jeden anderen nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann" (S. 11). Nur von diesem Standpunkte aus, meint TUGAN, läßt sich das Prinzip der Gleichheit als Grundlage eines menschlichen Gemeinwesens begründen. „Schaltet man die Lehre vom absoluten Wert der menschlichen Persönlichkeit aus, so bleiben alle demokratischen Forderungen unserer Zeit ein leeres Gerede". Freilich KANT selbst war durchaus kein Sozialist; er verteidigt das Privateigentum an Produktionsmitteln, das sich doch „nach unerbittlichen wirtschaftlichen Gesetzen in das Recht der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen" und „die angeborene Gleichheit aller in eine leere juridische Fiktion" verwandelt. Aber in dem Gedanken der Gleichwertigkeit jeder menschlichen Persönlichkeit, der gerade in KANTs Philosophie am systematischsten zum Ausdruck gekommen ist, — „ist die theoretische Begründung der sozialistischen Weltanschauung enthalten, soweit sich diese auf ethische Prinzipien stützt" (S. 12).

Nun genügt es allerdings nicht, die Menschen als gleichberechtigt zu erklären; man muß sie auch tatsächlich gleichberechtigt machen, die juristische Fiktion ins reale Leben übertragen. Und da die Grundlage des individuellen wie des sozialen Lebens die Wirtschaft bildet, so verlangt der Sozialist eine Umgestaltung der jetzigen kapitalistischen Wirtschaftsordnung zu einer neuen, in der — wie TUGANs etwas umständliche Definition des Sozialismus lautet — „infolge der gleichen Verpflichtung und des gleichen Rechtes aller, sich an der gesellschaftlichen Arbeit zu beteiligen und demgemäß auch an dem Genusse der Früchte dieser Arbeit teilzunehmen, die Ausbeutung eines Teils der Mitglieder der Gesellschaft durch den andern unmöglich wird" (S. 13). Der Sozialismus steckt sich allerdings nicht das „wahnsinnige" Ziel, alle Arten menschlicher Arbeit gesellschaftlich zu organisieren; gerade die höhere, schöpferische Arbeit wird unter ihm in Freiheit gedeihen, weil sie nicht mehr von den Bedingungen des Marktes abhängig sein wird (S. 25). Sozialismus und Individualismus ergänzen einander, wie TUGAN unter Berufung auf LORENZ STEIN, STAUDINGER und KAUTSKY — er hätte auch KARL MARX und PAUL NATORP nennen können — ausführt.

### c) *Marxismus und Utopismus. Kant und Marx.*

Weshalb weicht nun dieser so eifrig sozialistische und überdies durch die MARXsche Schule gegangene russische Soziologe von dem „größten und genialsten“ Vertreter der sozialen Wissenschaft „in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts“, als den er MARX S. 51 bezeichnet, andererseits so erheblich ab, daß er ihn durch den — Utopismus wissenschaftlich verbessern zu müssen meint? Wir sehen von den nationalökonomischen Differenzen in bezug auf Mehrwerts-, Verelendungs- und Krisentheorie (S. 51 ff., bzw. 68 ff. und 88 f.) ab, mit denen sich u. a. KAUTSKY in seinem Anm. 269 erwähnten Erwiderungsartikel beschäftigt hat. Was TUGAN philosophisch von MARX entfernt, beruht auf einem ziemlich elementaren Mißverständnis. Es liegt in dem Satze: „Der Verfasser des *Kapital* überschätzte die Bedeutung der elementaren Seite des geschichtlichen Prozesses und begriff nicht die schöpferische Riesenrolle der lebendigen menschlichen Persönlichkeit in diesem Prozeß“ (S. 91). Er stellt, ähnlich wie SOMBART, wenn auch nicht so despektierlich wie dieser mit seinem berühmten „Welteneichhörnchen“-Vergleich, den „objektiven Forscher und Denker“ MARX zu dem revolutionären Kämpfer in Gegensatz. Er gibt zwar zu: „Selbstredend [!] ist die ökonomische Entwickelung eine notwendige Bedingung des Sieges des Sozialismus; sie bereitet den Boden für das neue Wirtschaftssystem vor, schafft ihre notwendigen ökonomischen Voraussetzungen und organisiert auch die Macht, der die entscheidende Rolle im Kampf für den Sozialismus zufällt — das Proletariat. Darin hat MARX recht.“ Allein das genügt ihm nicht. „Für den Triumph des Sozialismus ist der elementare ökonomische Prozeß ungenügend: er muß durch die bewußte Einwirkung des Menschen auf die geschichtliche Form seines Gemeinwesens ergänzt werden. Nur der bewußte Wille des Menschen, der sich auf den objektiven Prozeß der ökonomischen Entwicklung stützt, kann ein neues, sozialistisches System der Wirtschaft schaffen“ (ebd.). Dagegen wird weder MARX noch der strengste Marxist etwas einzuwenden haben; das ist, um mit TUGAN zu sprechen, für MARX eben auch „selbstredend“. Mit Recht hat ihm daher KAUTSKY erwidert: „Als wenn die Ökonomie nicht selbst das Werk der ‚lebendigen menschlichen Persönlichkeit‘ wäre, als wenn der ökonomische Prozeß etwas anderes wäre als die Arbeit der menschlichen Persönlichkeit, als wenn die Triebfeder des ökonomischen Prozesses etwas anderes wäre als der ‚bewußte Wille des Menschen‘, der Wille zu leben! Als wenn in den ökonomischen Werken von MARX nicht ununterbrochen von der menschlichen Persönlichkeit und ihrem Willen die Rede wäre, als ob die Klassen nicht aus Menschen beständen, die Klasseninteressen nicht dem ‚bewußten Willen des Menschen‘ entsprängen, und Klassenkämpfe ohne

solchen Willen geführt werden könnten!" (a. a. O. S. 609). Und wenn „der Verfasser des *Kapitals*" wirklich in den rein ökonomischen Partien seines Werkes „stets bestrebt war, die elementaren Mächte der ökonomischen Entwickelung in den Vordergrund der historischen Bühne zu rücken" (TUGAN S. 91), so handelte er eben nach dem von TUGAN selbst (oben S. 212) mit Recht gepriesenen Grundsatz von KANTs kritischer, ja jeder wissenschaftlichen Methode: die Grenzen der Wissenschaften nicht durcheinander fließen zu lassen (KANT).

Indem TUGAN hier dem Marxismus einen inneren Widerspruch nachweisen will, wo bei verständiger Auffassung keiner vorhanden ist, gerät er selber in die stärksten Widersprüche hinein, wenn er den wissenschaftlichen Sozialismus durch eine glücklich überwundene vor wissenschaftliche Form des Sozialismus verbessern will, deren theoretische und praktische Schwächen er doch selber nicht leugnen kann: den Utopismus. Anstatt den Marxismus etwa nach der Willensseite hin weiterzubilden oder philosophisch zu vertiefen, ruft er: Zurück zu den großen Utopisten! Er erklärt den Utopismus „in manchen Beziehungen für mehr wissenschaftlich als den Marxismus"! (*Vorwort* S. II). Die Marxisten sollen die Zukunftspläne der Utopisten, zu denen „eine ungeheure geistige Arbeit notwendig war", von diesen „in fertigem Zustand übernommen" (S. 102), die Utopisten „auf dem Gebiete der Kritik der kapitalistischen Ordnung und um so mehr auch auf dem Gebiete der Konstruierung eines Ideals der Zukunft den größten Teil dessen geschaffen" haben, was „gegenwärtig den wissenschaftlichen Sozialismus bildet" (S. 159); wie denn auch die Bezeichnung als „wissenschaftlicher" Sozialismus aus der Schule FOURIERs entnommen sei (S. 65 f.). Auf der anderen Seite aber sagt er doch diesen so gerühmten Utopisten „abstrakte Theorien und machtlose Bestrebungen" nach (S. 177) und erklärt beispielsweise von FOURIER: es sei „nicht schwer, durch wissenschaftliche Kritik FOURIERs Luftschloß zu zerstören, das er mit solch genialer Denkkraft und Kunstgefühl erbaut hatte" (S. 143); von der durch TUGAN selbst nachgewiesenen Unhaltbarkeit ihres praktischen Programms und ihrer Taktik (S. 159 ff., 171 ff.) ganz zu schweigen. Gewiß wird kein überzeugter Sozialist die Verdienste SAINT-SIMONs, FOURIERs, OWENs, PECQUEURs und anderer verkleinern wollen — ENGELS hat bekanntlich nachdrücklich auf sie hingewiesen, und auch MARX hat sie stets mit der größten Hochachtung behandelt —, allein das theoretische Hauptverdienst der beiden letzteren beruht doch gerade darin, daß sie, man kann es wirklich nicht anders ausdrücken, den „Weg von der Utopie zur Wissenschaft" gefunden haben.

Noch weiter von MARX entfernt sich unser Autor schließlich an der letzten Stelle, an der er sich unseres Wissens über unser Thema

geäußert hat: in dem längeren *Vorwort* zu der von ihm veranlaßten Übersetzung meiner vier sozialphilosophischen Abhandlungen ins Russische, die in Buchform unter dem Titel: *Karl Vorländer, Kant und Marx (Umrisse eines ethischen Sozialismus)* 1909 in Petersburg erschienen ist.[270]) Wenn, meint er dort, KAUTSKY zufolge unter den Marxisten ein Schwinden des theoretischen Interesses sich bemerkbar mache, so könne man das keineswegs von den Sozialisten überhaupt sagen, die vielmehr den erstarrten Marxismus alten Schlages durch die Schöpfung einer neuen Theorie zu ersetzen suchten. Der Hauptunterschied bestehe in der neuen, sich an Kant anlehnenden philosophischen Begründung. Und auf diesem Gebiete hätten die hier von ihm veröffentlichten „ausgezeichneten Aufsätze VORLÄNDERs vielleicht mehr als alle anderen literarischen Erzeugnisse derselben Richtung zur Aufklärung des wahren Verhältnisses der Philosophie KANTs zur Theorie des Sozialismus beigetragen". „VORLÄNDER hat unwiderleglich bewiesen, daß eine ethische Begründung des Sozialismus nur auf Grund der Kantischen Idee vom Selbstzweck des Menschen möglich ist." Diese Idee werde in der Tat, bewußt oder unbewußt, von jedem Sozialisten vorausgesetzt, und ihre logische Entwickelung führe auch unausweichlich zum Sozialismus, ja sie bilde — „da der Sozialismus keine rein theoretische Konstruktion ist, sondern sich auf die Praxis des gesellschaftlichen Lebens bezieht und folglich der Sphäre der Ethik angehört" — sogar dessen gedanklichen Mittelpunkt. Leugnen könne das nur derjenige, der überhaupt alle Ethik als überwundenes menschliches Vorurteil betrachte.

Der Marxismus aber sei von der grundsätzlichen Verwerfung der Ethik durchdrungen; sie habe — von seinem Standpunkt aus mit Recht — in ihm keinen Platz; er setze an Stelle der Moral das Klasseninteresse, denn „Klassen-Ethik" sei ein Widerspruch in sich. Und je weniger er in der Praxis diesen Standpunkt grundsätzlicher „Amoral" zu behaupten imstande sei, um so energischer vertrete er ihn theoretisch. Im Gegensatz zu mir, mit dessen ethischem Standpunkt er sich ausdrücklich — vollkommen einverstanden erklärt, hält TUGAN daher eine Verbindung des MARXschen „Amoralismus" mit KANTs ethischem Standpunkt oder auch eine Ergänzung des ersteren durch den letzteren für unmöglich. Das MARXsche wie das Kantische System seien in sich fest geschlossene Gebilde, darum unvereinbar miteinander. Es sei deshalb auch ein vergebliches Bemühen von mir, meinen Standpunkt dem orthodoxen Marxismus annehmbar zu machen; denn die Marxisten verständen sehr wohl, daß eine „Ergänzung" der materialistischen Geschichtsauffassung durch die Kantische Ethik die Geschlossenheit der MARXschen Theorie in der Wurzel zerstören hieße. „Deswegen ziehen sie auch die beständige Verletzung dieser Theorie *in praxi* der geringsten theore-

tischen Konzession vor; mit gutem Grunde, weil sie fürchten, sonst ohne jede Theorie zu bleiben."

Eine ethische Begründung des Sozialismus bedeute also, so folgert mein russischer Herausgeber, keine Ergänzung, sondern eine grundsätzliche Umbildung, ja richtiger eine völlige Zerstörung des Marxismus! Gleichwohl könne und müsse man wertvolle und wichtige Elemente [welche? K. V.] des letzteren als Bausteine zu der „neuen Theorie" benutzen. Aber der allgemeine Zusammenhang und die allgemeinen Gesichtspunkte müßten andere sein. Von dem historischen Kantianismus werde sie sich freilich ebensoweit entfernen, da KANT selber ja aus seiner Ethik noch die Notwendigkeit des Privateigentums abgeleitet habe. „Deswegen hat VORLÄNDER auch recht, wenn er die Losung: ‚Zurück zu KANT!' verwirft. Aber auch seine eigene Losung: ‚Vorwärts mit MARX und KANT!' charakterisiert die Aufgaben unserer Zeit nicht richtig. Unsere Losung muß lauten: ‚Vorwärts zur Schöpfung einer neuen Theorie des Sozialismus!', und sowohl KANT wie MARX müssen dahinten bleiben, als überwundene Etappen des sozialen Gedankens."

Soweit TUGAN-BARANOWSKY. Was wir kritisch dazu zu bemerken haben, wird im systematischen Teile zu sagen sein. Hier wollten wir nur seine jetzige Stellung zu dem Probleme ‚KANT und MARX' historisch darlegen. Einer brieflichen Mitteilung an mich zufolge, bereitet er übrigens gegenwärtig ein größeres Werk: *Grundzüge der politischen Ökonomie* vor, in dem als Grundlage des gesamten theoretischen Aufbaus — KANTs Idee vom Menschen als Selbstzweck erscheinen soll!

## V. Weitere deutsche Revisionisten.

Namhaftere philosophische Vertreter des revisionistischen Sozialismus, außer den im Vorigen genannten, sind im Ausland wie bei uns kaum hervorgetreten, wenigstens haben sich die bekannteren revisionistischen Politiker in Deutschland nur ganz gelegentlich über Philosophie geäußert. So haben wir in unserer zweiten Schrift u. a. auf zwei ältere Aufsätze WOLFGANG HEINEs in der *Neuen Zeit* (1897) bzw. PERNERSTORFERs *Deutschen Worten* aufmerksam gemacht, die zwischen sozialistischer Wissenschaft und sozialistischem Ideal unterscheiden[271]; in ähnlichem Sinne hat HEINE auch in die an den bekannten BERNSTEINschen Vortrag (Abschn. III, 2) anknüpfende Diskussion über die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Sozialismus eingegriffen[272].

Weiter wies EDUARD DAVID im Februar 1904 an hervorragender Stelle — als der einzige deutsche Reichstagsabgeordnete, der in dem hohen Hause des KANT-Gedenktages gedachte — auf KANTs Ethik der selbstzweckhaften Persönlichkeit als Grundgedanken des Sozialismus hin: „Der Kerngedanke seiner sozialen Ethik war der, daß niemand

einen anderen als bloßes Mittel zum Zweck brauchen darf, weil jede menschliche Persönlichkeit Selbstwert, Selbstzweck in sich sei. Die ganze kapitalistische Gesellschaft beruht darauf, daß in der Tat der größte Teil der Menschen nur zum Zweck anderer dient, daß sie *hands* sind, Hände, die nur dazu da sind, um mit ihnen zu produzieren, Reichtümer zu sammeln. Dieser Auffassung erklären wir den Krieg. Wir wollen den Selbstwert und die Selbstwürde jeder menschlichen Persönlichkeit zur Anerkennung gebracht wissen . . . Wir wollen einen Volkskörper haben, der sich zusammensetzt aus sozial ebenbürtigen Persönlichkeiten“[273]). Auch in seinem im Auftrag des Parteivorstandes herausgegebenen *Referenten-Führer* zeigt sich DAVID als Anhänger der Kantischen Philosophie, die er jedoch mehr agnostizistisch, etwa im Sinne F. A. LANGEs auffaßt, auch mit der wissenschaftlichen Begründung des Sozialismus nicht in Beziehung setzt[274]).

Als Dritten im Bunde könnte man vielleicht den früheren National-Sozialen MAX MAURENBRECHER bezeichnen, der sich in einer Artikelserie der (NAUMANNschen) ‚Hilfe‘ vom 6., 13. und 20. September 1908 mit SCHULZE-GÄVERNITZ' Rektoratsrede ‚MARX oder KANT‘ auseinandersetzte und wenn auch keineswegs als Kantianer, so doch insofern von KANT berührt zeigt, als er meint, die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, die „Vorbedingung des auch von KANT ersehnten Zustandes der Menschheit“, werde „auch für das Denken der Marxisten immer mehr zur ‚regulativen Idee‘“ im Sinne KANTs, die „mit den Mitteln geschichtlicher und psychologischer Erfahrung nicht zu erledigen ist“, aber „einer ganzen Reihe aktueller Probleme Richtung und Ziel setzt“. Im übrigen bekennt sich jedoch MAURENBRECHER selbst „in allen erkenntnistheoretischen und psychologischen Fragen“ durch WUNDT bestimmt, weshalb ihm der Neukantianismus immer als „Fremdkörper im Zusammenhang des modernen Denkens“ erschienen sei; und anstatt der Parole ‚MARX und KANT‘ möchte er lieber diejenige: ‚MARX und NIETZSCHE‘ ausgeben[275]). So können wir ihn noch weniger als HEINE oder DAVID mit dem Neukritizismus in nähere Beziehung bringen.

Im Sinne dieses letzteren hat sich, wie wir zum Teil bereits sahen, von den jetzigen bekannteren „revisionistischen“ Politikern innerhalb der Partei wohl nur KURT EISNER ausgesprochen: abgesehen von seiner Beteiligung an der BERNSTEIN-Diskussion (oben S. 187 f.), namentlich in drei glänzend geschriebenen „Vorwärts“-Artikeln zum Kantjubiläum (12. Februar 1904), aus denen wir nur dasjenige herausheben wollen, was unserem Thema nahe liegt, d. h. seine Charakteristik der kritischen Ethik und ihres Verhältnisses zum Sozialismus. „KANTs Sittengesetz ist eine Richtung gebende Aufgabe der Menschheit . . . es hat in nichts seinen Beweis wie in seiner Möglichkeit und Fruchtbarkeit, zum Menschenideal zu weisen“.

Es ist ein Mißverständnis, der „Ewigkeit“ des Kantischen Sittengesetzes gegenüber auf die ewig sich wandelnden Sitten der Zeiten und Länder sich zu berufen. „Das wußte KANT auch, und in seinem Lieblingsstudium, der Geographie, wies er scharfsinnig auf die Zusammenhänge der Sitten und der physischen Bedingungen hin, unter denen die Völker leben. Die Sittenlehre aber, die in ihrer kausalen Abhängigkeit zu durchforschen ist, nannte er Anthropologie, nicht Ethik . . . Die Ethik erzeugt das Wert- und Entwicklungsgesetz der Gesellschaft nicht aus blauen Wolkenhöhen und auch nicht aus der sinnlichen Erfahrung, sondern aus der Vernunft“ — derselben, welche die Naturgesetze entdeckt, „um die Natur zu bändigen und zu gestalten“ —, „welche die Tiere zu Menschen macht, indem sie ihnen die Fähigkeit verleiht, sich selbst Kulturzwecke zu setzen.“ Aber die Ethik KANTs ist „nur Gesetz, nur Form menschlichen Handelns . . . Der lebendige Inhalt, der die Form erfüllt, steht durchaus im Fluß der Geschichte . . . Hier erweist die geschichtsmaterialistische Methode ihre unabweisliche Kraft.“ „Die Ethik der Form besagt nichts weiter denn: Wenn die Menschheit eine Kultur will, wenn sie ein Wertmaß der gesellschaftlichen Organisation braucht, so kann das richtende und sichere Prinzip nur jener Moralgrundsatz sein. . . Die Ethik ist also kein Fremdenführer, der moralische Sehenswürdigkeiten erläutert, sie ist auch kein Pfaffe, der ewige Gebote, inhaltlich und materiell bestimmt, unwandelbar im Namen Gottes befiehlt; sie ist ein Baumeister, der gleichsam die technischen Vorbedingungen, die Mathematik der Gesellschaft lehrt, — das Bauen selbst unterliegt der Kausalität der Geschichte, der Arbeit der Menschheit“. Begrenze und verstehe man so den systematischen Wert von KANTs Ethik, dann sei sofort „der Irrtum jener Kantianer offenbar, die den Philosophen wegen seiner Ethik zum Begründer des Sozialismus machen wollen.“ [Wo EISNER „jene“ Kantianer sucht, ist uns unerfindlich. Wir jedenfalls fassen das systematische Verhältnis des Sozialismus zur kritischen Ethik nicht anders auf, als EISNER es in den nun folgenden Worten tut]. „Als ewiger Grundsatz aller Sittlichkeit gedacht, kann er logischerweise gar nicht sich in einer bestimmten, zeitlich bedingten Gesellschaftsordnung manifestieren und erschöpfen. Diese Ethik steht über allen konkreten Gesellschaftsordnungen, und sie bedingt an sich keine bestimmte Ordnung. Nur muß sich jedes Gemeinschaftswesen, wenn anders es sein Kulturrecht erweisen will, an jenem sittlichen Ideal messen“.

Auf der heutigen Stufe der wirtschaftlich-politischen Entwicklung freilich, meint EISNER weiter, vermöge KANTs Ethik sich nur im Sozialismus zu verwirklichen; dagegen habe KANT persönlich noch durchaus in der liberalen Weltanschauung der französischen Revolution gelebt. Wohl „deuten sich deren Grenzen und Wider-

sprüche bereits leise an, ohne daß er sie schon zu überwinden vermag“. Von KANTs Lob der sozialistischen Utopien wird zutreffend ausgeführt, daß es „nur dem Gedanken der Möglichkeit eines Idealstaates an sich gelte, ohne daß KANT die besondere sozialistische Organisationsform tiefer erfaßt oder anerkannt hätte“. Zum Schlusse weist EISNER, nachdem er die doch nicht ganz stichhaltige Behauptung aufgestellt, daß „heute der Philosoph des Liberalismus sein Asyl und seine Wirkung nur noch im sozialistischen Proletariat hat“, auf die seiner Ansicht nach „gemeinsamen Wesenszüge“ KANTs und der internationalen Sozialdemokratie hin: die Geschlossenheit einer den ganzen Menschen und die ganze Menschheit umfassenden, nach Einheit nnd Gewißheit ringenden Weltanschauung, die unlösliche Verkettung wissenschaftlicher Erkenntnis mit allem politischen Handeln, die prinzipielle Auffassung der Dinge, die Überzeugung von der Erreichung des Zieles eines Vernunftstaates, die Ethik der Freiheit und Gleichheit, die bei allem idealistischen Schwung dennoch fest und besonnen, ohne säuselnde Sentimentalität und wehleidige Gefühlsschwelgerei, auf dem Erdboden erwiesener Tatsachen kritisch prüfend steht, und das unbeirrbare Weltbürgertum“.

Im gleichen Sinne hat sich EISNER anderthalb Jahre später in seiner bekannten literarischen Fehde mit KAUTSKY, die aus dem Gegensatz der „ö k o n o m i s c h - h i s t o r i s c h e n“ und der „e t h i s c h - ä s t h e t i s c h e n“ Richtung innerhalb der Partei entstand und bekanntlich zu seiner und fünf anderer Entlassung aus der ‚Vorwärts‘-Redaktion führte, über das prinzipielle Verhältnis von Sozialismus und kritischer Ethik ausgesprochen. Dem ihm von KAUTSKY gemachten Vorwurfe des ethisch-ästhetischen Gefühlssozialismus trat EISNER im sechsten seiner Gegenartikel mit folgendem Gedankengange entgegen, den wir aus frei aneinander gereihten Sätzen eines seiner Artikel zusammenfügen[276]). Erst die Abwehr. „Die Richtung, gegen die KAUTSKY zu Felde zieht, ist längst verschollen . . . Die Gefühlssozialisten w a r e n einmal . . . Der Ethiker, mit dem sich KAUTSKY balgt, führt nur noch ein historisches Dasein in der Geschichte der Parteivergangenheit“. — Dann der positive Gedanke: „Bei der marxistisch gereiften Sozialdemokratie liegt Ökonomie und Ethik in der Praxis nicht im Kampfe miteinander . . . Das Proletariat will nicht nur Geschichte erkennen, sondern Geschichte m a c h e n. Aus dieser Aufgabe folgt die ganze Aufklärung über das Verhältnis von sozialistischer Ökonomie und sozialistischer Ethik. Jede ökonomisch-historische Erkenntnis setzt sich um in eine unmittelbare Willensaktion des Proletariats, — und die W i s s e n s c h a f t von der Gesetzmäßigkeit menschlichen oder, weniger mißverständlich ausgedrückt, gesellschaftlichen W o l l e n s heißt: E t h i k. Jeder sozialistische Ökonom ist zugleich ein sozia-

listischer Ethiker und umgekehrt. Die beiden Seiten einer und derselben Weltanschauung sind überhaupt nicht zu trennen . . . Wir wollen Ethik, wir wollen Sittlichkeit schaffen als Zweck, und zwar auf dem von Grund aus umgepflügten Boden der sozialen Machtverhältnisse als der notwendigen Vorbedingung der Erfüllung". — Endlich die Berufung auf MARX: „Als KARL MARX die entscheidenden Impulse seines Schaffens empfing, hatte er gegen die Ideologie zu kämpfen . . . Die bürgerliche Gesellschaft von heute hat weder mehr eine ökonomische noch eine ethische Ideologie als System ihres Denkens . . . Demgemäß würde ein MARX von heute nicht mit den Ideologen . . ., sondern er würde mit gesteigerter Leidenschaft ökonomisch-„ethisch" eine Weltordnung bekämpfen, in der die Herrschenden nicht einmal mehr mit ein wenig Ideologie ihre Barbarei schamhaft verhüllen . . . Mehr Idealismus — das ist heute der Weckruf, mehr Idealismus, das heißt — KAUTSKY erblasse nicht — mehr ‚Ethik'!"

Indes alle diese neukantischen Gedankengänge des damaligen „Vorwärts"-Redakteurs kann man eigentlich nicht auf das Konto des politischen Revisionismus schreiben. Denn EISNER zählte damals keineswegs zu den „Revisionisten", ebenso wenig freilich zu den „Radikalen". Das hat selbst einer seiner schärfsten Gegner, FRANZ MEHRING, anerkannt, wenn er nach der Entlassung der sechs Redakteure in dem offiziellen Wochenorgan schrieb: „Es mag ja in gewissem Sinne richtig sein, wenn von der früheren Redaktion bestritten wird, daß sie revisionistisch gesinnt gewesen wäre, aber gerade in dieser Verteidigung liegt ihre Anklage: sie war weder radikal noch revisionistisch, aber sie war in ihrem Denken und Sprechen dem innersten Empfinden der Arbeitermassen fremd bei vielfacher äußerer Berührung . . ." [277]). Umgekehrt hat sich EISNER gerade, seitdem er mehr zu dem politischen Revisionismus übergegangen ist, unseres Wissens philosophisch nicht mehr eingehender geäußert.

Will man den Revisionismus an der Arbeit sehen, so muß man die *Sozialistischen Monatshefte* aufschlagen, die seit etwa drei Jahren halbmonatlich erscheinen. In ihnen aber hat, abgesehen von den schon (S. 166 ff.) erwähnten geschichtsphilosophischen Ausführungen CONRAD SCHMIDTs, kaum eins der bekannteren revisionistischen Parteimitglieder zu den uns hier allein interessierenden philosophischen Problemen neuerdings das Wort genommen.

Das philosophische Fach wird zwar von einem Führer des Neukritizismus in erster Linie vertreten, aber dieser (STAUDINGER) gehört, wenn er sich auch zur sozialistischen Weltanschauung bekennt, doch nicht zur Partei [278]). Außerdem hat A. RUBEN einen Artikel über *Sozialpädagogik* im Sinne NATORPs (Dezemberheft 1904), LINDHEIMER einen solchen über *Sozialismus und Persönlichkeit* (Juni 1906) und HARPUDER einen von ähnlicher Tendenz über *Individualismus*

*und Sozialismus* (zweites Maiheft 1908) veröffentlicht, der mit dem Schlachtruf: „Individualismus nach innen, Sozialismus nach außen!“ endigt (a. a. O. S. 685); während der alte Spinozist und Kantgegner JAKOB STERN in einem Aufsatz *Geschichtsmaterialismus und Philosophie* (Februar 1905) gegen Übertreibungen des historischen Materialismus, welche die Philosophie zur bloßen „ideologischen Begleiterscheinung“ der Klassenkämpfe (MEHRING) machen wollten, als eine ganz unmarxistische „Klassenkampfsteckenpferdreiterei“ zu Felde zog. Mindestens die theoretische Philosophie sei vom Klassenkampf so unabhängig „wie der pythagoreische Lehrsatz oder das NEWTONsche Fallgesetz“ (a. a. O. S. 149).

Umgekehrt hat sich in den letzten Jahren gerade innerhalb des sogenannten „Radikalismus“ (strengeren Marxismus) eine spezifisch neukritizistische Richtung herausgebildet. Doch wir haben auch dessen frühere Haltung gegenüber der seit Ende des vorigen Jahrhunderts auftauchenden kritizistischen („neukantischen“) Strömung zu verfolgen.

---

# Sechstes Kapitel.

## **Kant und der Radikalismus,** oder: **Neukritizismus und Marxismus.**

---

### I. Die philosophische Haltung der „Neuen Zeit" zur Zeit des Bernsteinstreits.

Der „Radikalismus", theoretisch ausgedrückt: der strenge Marxismus, verkörpert sich bekanntlich vor allem in der Redaktion (vgl. auch Abschnitt III: K. KAUTSKY) und zum größten Teil auch der Mitarbeiterschaft der offiziellen „Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie": der seit 1883 bestehenden, seit 1. Oktober 1890 — nach dem Fall des Sozialistengesetzes — in eine Wochenschrift umgewandelten *Neuen Zeit.* Diese hat nun, was manchen wundern wird, zur Zeit des entbrennenden Bernsteinstreits, also des beginnenden philosophischen Revisionismus gegen den Neukritizismus durchaus nicht die spätere ablehnende Haltung eingenommen (vgl. die schon 1895 eingenommene Stellung VIKTOR ADLERs, oben S. 156). Ja, ihre Redaktion vertraute im Laufe dieses Streits die gegen BERNSTEIN gerichtete Antikritik, „soweit die philosophischen Grundlagen in Frage kommen[279])", einem Manne an, der marxistische und kritische Methode eng miteinander verband: S. GUNTER.

#### 1. *S. Gunter.*

Schon vorher hatte GUNTER in einem Aufsatz: *Die materialistische Geschichtsauffassung und der praktische Idealismus (Neue Zeit* XVI, 2, S. 452—464) den historischen Materialismus gegen R. STAMMLERs „pseudo-idealistisches Vorurteil" zwar verteidigt, aber doch mit Gründen, die ihn selber von der kritischen Methode bis zu einem gewissen Punkte berührt erscheinen ließen. Er warf KANT und den Neukantianern (COHEN, NATORP, STAMMLER) freilich Versteifung auf ihre „Begriffsanatomie" vor; hier müsse HEGEL „als korrigierende Instanz hinzutreten und zeigen, daß die Ergebnisse anatomischer Analyse nicht in unverrückbarer Starrheit auf den physiologischen Lebensprozeß übertragen werden dürfen". Aber der historische Materialismus erscheint ihm doch als „gewisser-

maßen die Synthese der KANT-HEGELschen Philosophie in bezug auf tatsächliche Erfahrung“ (a. a. O. S. 455). Und er verteidigt MARX, indem er dessen Lehre ausdrücklich nicht als Dogma, sondern mit MARXschen Worten, als „Leitfaden“ für die „Studien“ oder, mit einem Kantischen Ausdruck, als „heuristisches Prinzip“ betrachtet wissen will. Er zeigt, wie die materialistische Geschichtsauffassung die „geistige“ Seite des Lebensprozesses, den Willen und damit die ganze Teleologie, in dem nämlichen kausalen Zusammenhang mitenthält; und wie schließlich auch der praktische Idealismus, weit entfernt, durch sie ausgeschlossen zu werden, vielmehr „gerade in ihr eine hervorragendere und klarere Bedeutung gewinnt als in einem der bisherigen dogmatisch-idealistischen Systeme“ (S. 460). Denn sowohl der (STAMMLERschen) Forderung einer „obersten Einheit“ der Zwecke, wie dem Ideale allseitiger harmonischer Vervollkommnung leistet das sozialistische Endziel — siehe das Erfurter Programm — vollauf Genüge (S. 463 f.).

Noch stärker von der kritischen Methode berührt zeigte sich der ein Jahr später folgende, gegen BERNSTEINs philosophische Aufstellungen gerichtete Artikel: *Bernstein und die Wissenschaft* (XVII, 2, S. 644—653); eben derjenige, der im Auftrage der Redaktion geschrieben wurde. Wohl wendet er sich auch hier gegen KANTs intelligibele Welt als eine „Flucht ins Mysterium“ und seinen „mysteriösen“ Freiheitsbegriff. Allein er dringt, im Gegensatz zu BERNSTEINs „unwissenschaftlichem Eklektizismus“ (S. 650), ganz im Sinne des neuen Kritizismus, auf Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Methode: auf Einheitlichkeit im Denken oder „Beseitigung der uns quälenden Gedankenwidersprüche“ gehe die Wissenschaft aus, auf Beseitigung der Widersprüche im eigenen Handeln die Ethik, auf Beseitigung der Widersprüche in den gesellschaftlichen Einrichtungen die Sozialpolitik oder Ethik im weiteren Sinne. „Die ganze sozialistische Bewegung ist nichts anderes als ein Ausdruck des Einheitsstrebens in letztgenannter Hinsicht“ (S. 652). Und er gesteht auch offen zu, daß der Marxismus die Gesetzlichkeit dieses Einheitsstrebens noch zu erforschen habe. BERNSTEIN aber werde mit seinem Kantianismus wenig Gegenliebe bei den meisten Neukantianern finden, die vielmehr — wie es schon in einigen Artikeln der *Ethischen Kultur* (von STAUDINGER und mir) geschehen sei — über seine „Gedankenverwirrung“ bedenklich den Kopf schüttelten (S. 653).

Am deutlichsten und schärfsten aber tritt der kritische Standpunkt GUNTERs in einem dritten Aufsatz: *Antonio Labriola und die Ethik*[280]) hervor, in dem er, an zwei von uns noch zu erwähnende Schriften des trefflichen italienischen Gelehrten anknüpfend, die Frage: Historie und Ethik von neuem aufrollt. Er wolle zwar, erklärt er hier, den kritischen Philosophen keineswegs „glorifizieren“, müsse

aber doch sagen: KANT habe „nach SOKRATES-PLATO den ersten wesentlichen Fortschritt in wissenschaftlicher Erfassung der Ethik gemacht". Der Weg „von der konsequentesten liberalen Ethik KANTs" führe — „ebenso wie der Weg vom Liberalismus nicht bloß historisch, sondern auch logisch zum Sozialismus führt" — zur „heute angebahnten wissenschaftlichen sozialistischen Ethik". Ganz in unserem Sinne und mit Beziehung auf unsere Schrift erklärt er dann: „Nicht darum handelt es sich, ob KANT schon irgendwie sozialistische Ideen gehabt hat, sondern ob seine Ethik der Ausgangspunkt zu einer sozialistischen Ethik tatsächlich sein kann". Wenn im Berliner Brief der *Neuen Zeit* (MEHRING, unten S. 228) gesagt sei, die Streitfrage drehe sich darum, ob und wie der Sozialismus mit KANT zusammenhänge, so habe das nicht den Sinn, als ob KANT historisch der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus sei, sondern nur den oben genannten. „Und in diesem bestimmten Sinne kann die Antwort nicht, wie es im genannten Briefe heißt, verneinend, sondern muß unbedingt bejahend ausfallen" (S. 588 Anm.). Erst zu KANTs Zeit habe die Bedingung allgemein menschlicher Freiheit entdeckt werden können, auch sei sie bei ihm noch „metaphysisch verschleiert", und an diese metaphysische Seite seiner Philosophie habe die Entwicklung bis HEGEL angeknüpft; aber ausgesprochen sei sie bereits bei KANT in voller Konsequenz, und so finde denn der Sozialismus in dem letzteren „den methodischen Anknüpfungspunkt zur wissenschaftlichen Begründung einer ganzen Reihe ihm eigentümlicher und notwendiger Gedanken". Wenn der Sozialismus an Stelle der Kapitalherrschaft, „die trotz aller scheinbaren Freiheit den Nichtbesitzenden zum Arbeitsmittel des Besitzenden macht", einen Zustand erstrebe, „in dem Arbeitsgemeinschaft herrscht, d. h. in dem jeder als freier Mensch zugleich den anderen diene und von diesen nach gemeinschaftlicher Regel gefördert wird", so sage KANTs kategorischer Imperativ in jener Formel „ganz dasselbe", freilich „ohne die materielle Bestimmtheit, die heute möglich ist". Wohl ist heute erst die historische Möglichkeit gegeben, die Verwirklichung jener Forderung anzustreben, aber „ihrer Geltung nach begründet sich diese Forderung nicht aus der Entwicklung", sondern nur „aus der Gesetzlichkeit vernünftiger Ordnung", „aus der Forderung des Zusammenhanges der Ziele freier Menschen". Die „Erkenntnis der Gesetze des Werdens" muß sich daher mit der Betrachtung der logischen und ethischen Zusammenhänge bzw. „Beurteilungsgesetze" verbinden. Die eine Seite dieser Verbindung, die logische „Einsicht in die Naturnotwendigkeit" habe bereits ENGELS gefordert, die andere in der „Herrschaft über uns selbst" nur geahnt. Aber nicht minder notwendig als die formale Logik sei die formale Ethik, die sich ebensowenig wie jene auf „das historische Studium", wie LABRIOLA meine, zurückführen lasse. GUNTER mahnt daher die sozialistischen

Kreise, sich dem Studium dieser nicht metaphysischen, sondern „formal-analytischen“ wissenschaftlichen Ethik mehr als bisher zuzuwenden. Denn, „was zu wissenschaftlichem Fortschritt dient, ist zu begrüßen, woher es komme“. Auch sei ja die „Rückkehr zu KANT“ nicht buchstäblich zu nehmen, sondern nur gewisse methodische Grundzüge des kritischen Philosophen weiter zu bilden. Der Sozialismus aber sei nur dann „richtig“, wenn er „allseitig, d. h. sowohl logisch und ethisch als auch historisch durch wissenschaftliche Methoden zu begründen ist“. Denn „der Sozialismus ist ebensosehr Gedankentendenz und auf die Neugestaltung der Zukunft gerichteter Wille, wie Resultat des vorhergegangenen Geschichtsprozesses“ (S. 591).

Auch wo KANTs Namen nicht genannt wird, zeigt der Verfasser sich durchaus von kritischer Methode durchtränkt. Das menschliche Tun habe zwei Seiten, „eine, darin es äußerlich geschichtlich zu tage tritt, eine, darin es sich innerlich mittelst Wollen und Erkennen formt“. LABRIOLA wolle diese zwei verschiedenen Gesichtspunkte, „die zunächst gesondert zu behandeln sind“, vorschnell verbinden (S. 556). Der Begriff der „Vervollkommnung“, zu der auch nach LABRIOLA die Entwicklung führen soll, schließe eine Wertschätzung ein, während in dem historischen Materialismus „zugestandenermaßen keine Würdigung liegt“ (S. 558). Denn die Geschichte „stellt nach der Methode des historischen Materialismus das Werden der Gesellschaft dar, ohne nach dem Willen, den Werturteilen der Menschen, die Geschichte machen, zu fragen“; die Ethik dagegen „untersucht die Gesetze des Willens und des Zusammenhangs zwischen Zeit und Wille“; sie ist eine Art „Chemie des Willens“ (S. 559 f.). Wie alle Wissenschaft, wie die Mathematik, wie die Mechanik, wie Marxens Analyse von Ware und Wert, so ist auch die Ethik formal, wenn sie wissenschaftlich und nicht — „Gerede über Lust und Unlust und dergleichen sein soll“ (S. 586).

Hier finden wir in der Tat ganz die Gedankengänge wieder, die auch wir vertreten. Selbstverständlich liegt es uns fern, mit diesem Standpunkt denjenigen der Redaktion der *Neuen Zeit* zu identifizieren. Wir haben es deshalb auch begriffen, daß MEHRING nach dem Erscheinen meiner zweiten Schrift, in der ich meiner Genugtuung über die „neukantische Bewegung im Sozialismus“ (nicht im „Marxismus“, wie MEHRING an einer Stelle sagt) vielleicht allzu lebhaften Ausdruck gegeben hatte, den Neukantianismus weit von sich ablehnte und S. GUNTER sowie O. F. N. (der meine erste Schrift im „Vorwärts“ warm empfohlen) zu den „trefflichen, unterrichteten, wohlwollenden“ Leuten rechnete, die „von der ihnen gern gewährten Gastfreundschaft der sozialdemokratischen Presse einen willkommenen Gebrauch machten“, aber eben doch als Ideologen, nicht als Marxisten zu bezeichnen seien; die deutsche Sozialdemokratie aber werde „in

der Philosophie so wenig auf KANT zurückmarschieren, wie in der Politik auf ROBESPIERRE oder in der Ökonomie auf BABEUF[281])“. Trotz alledem — MEHRING hätte außerdem noch hinzufügen können, daß S. GUNTER bald nachher Mitarbeiter der „Sozialistischen Monatshefte“ geworden ist — bleibt doch die Tatsache bestehen, daß vor dieser Verschärfung der Gegensätze, um die Wende des Jahrhunderts, die *Neue Zeit* einen neukantischen Marxisten oder marxistischen Neukantianer mit der philosophischen Abfertigung BERNSTEINs betraut und dessen Artikel, und zwar ohne redaktionellen Vorbehalt, wie er z. B. im Falle BERDIAJEW (oben S. 195 ff.) erfolgte, auch abgedruckt hat. Und daß derselbe auch den Beifall unverdächtiger Marxisten gefunden hat, geht aus einer gelegentlichen Äußerung des Führers der österreichischen Sozialdemokratie, VIKTOR ADLER, hervor, der in einem interessanten Artikel von 1901 die Meinung aussprach: „Ich gestehe, daß ich, außer etwa von CONRAD SCHMIDT und SADI GUNTER, wenig Philosophisches in unserer Parteiliteratur gelesen habe, das mir nicht gerade schmerzhaft gewesen wäre. Das gilt von PLECHANOW bis BERNSTEIN und von BERNSTEIN bis PLECHANOW“ (N. Z. XIX, 2, S. 778). Sogar MEHRING selbst ist kurze Zeit zuvor noch kein besonders heftiger Gegner des Kritizismus gewesen, wie wir sogleich sehen werden.

## 2. *Franz Mehring.*

MEHRING trat anfangs keineswegs mit besonderer Schärfe gegen KANT oder die „Neukantianer“ auf. Ja, in seinen noch vor den Bernsteinstreit fallenden *Ästhetischen Streifzügen*, deren erster sich bei Gelegenheit einer Buchbesprechung[282]) ziemlich ausführlich auch mit KANTs allgemeiner Philosophie beschäftigt, nennt er den Königsberger Philosophen sogar einen „revolutionären Denker“, dessen Satz vom Menschen als Selbstzweck „für alle Profitinteressen tödlich“ sei (a. a. O. S. 284); freilich nicht ohne sich auf der anderen Seite gegen die „Wolkenwelt“ seines freien Willens und „die dogmatischen Nebel von Gott, Unsterblichkeit, Erbsünde und dergleichen“ zu wenden, aus denen der deutsche Spießbürger hervorgucke. Und gegen KANTs transzendentalen Idealismus oder empirischen Realismus, wie er nach seiner Meinung nur in der ersten Auflage der Vernunftkritik zu finden ist, hat er vom marxistischen Standpunkt so wenig einzuwenden, daß er vielmehr erklärt, MARX und ENGELS wären in ihrer Polemik gegen den philosophischen Idealismus im Sinne von KANTs „eigentlicher und ursprünglicher“ Meinung verfahren. „Sie führten tatsächlich den unverfälschten KANT ins Gefecht gegen den verfälschten KANT und . . . . packten den Stier der Kantischen Erkenntnistheorie nicht am dogmatisch wedelnden Schwanze, sondern an den kritischen Hörnern, die allen übersinnlichen Dogmatismus zer-

stoßen hatten". Ja, er gesteht ausdrücklich zu, daß „eine Fortentwicklung des historischen Materialismus eine kritische Stellung zu MARX und ENGELS bedinge", wenn auch CONRAD SCHMIDT dies „lobenswerte Ziel auf einem ganz falschen Wege" verfolge, indem er, „angeregt durch KRONENBERGs flache Kompilation, in den Sumpf der bürgerlichen Konfusion ‚zurückgeht', worin kein Schwimmer zu neuen Ufern gelangen kann" (S. 286 Anm.).

In den drei Artikeln, in denen er sich Mai 1899 zuerst gegen BERNSTEIN wandte[283]), berührt er dessen Ruf nach einem ‚KANT' nur zu Anfang mit den trocken-ironischen Worten: „Weshalb sollte man der Partei nicht einen kritischen Kopf wünschen wie KANT, weshalb nicht auch kritische Köpfe wie SPINOZA oder BACON oder ARISTOTELES?" (a. a. O. S. 174). Zu ausführlicherem Eingehen auf die Frage: ‚Kant und der Sozialismus' veranlaßte ihn jedoch erst meine anfangs 1900 erschiene gleichnamige Schrift, der er zwei Leitartikel der *Neuen Zeit* widmete[284]). Auch hier behandelt er KANT und die Neukantianer keineswegs als unbedingt zu bekämpfende Gegner. Im Gegenteil, er erklärt ausdrücklich zwar nicht eine „gänzliche Übereinstimmung", aber „vielleicht eine gewisse Annäherung" für möglich, wie andererseits eine „klare Feststellung dessen, worüber keine Einigung möglich ist" (ebd. S. 1). Eine „gewisse Annäherung" erscheint auch mir in der Tat insofern möglich — ich habe das schon 1902 in meiner zweiten Schrift[285]) angedeutet und möchte es hier noch schärfer aussprechen —, als ich gegen MEHRINGs historische Beurteilung der Person und namentlich der politischen Stellung KANTs kaum etwas einzuwenden habe. Ich hatte ja selbst schon in meiner ersten Schrift ausgeführt und habe im vorliegendem Buche noch weniger Zweifel darüber gelassen, daß KANT persönlich kein Sozialist war, ja kein Sozialist sein konnte. Und so beurteilt MEHRING sicherlich die Person KANTs von dieser Seite „billig" genug, wenn er darauf hinweist, daß der kritische Philosoph mit seinem kategorischen Imperativ „die kühnste und reinste Konsequenz der bürgerlichen Ideale gezogen habe" „in einem Lande, wo die bürgerliche Klasse erst wenig und die proletarische noch gar nicht entwickelt" war (S. 3). Ebensowenig kann und will ich MEHRINGs Behauptung bestreiten, daß jener von mir als sittlicher Grundgedanke des Sozialismus bezeichnete, und ja auch nach MEHRING (s. oben) „für alle Profitinteressen tödliche" kantische Satz vom Menschen als Selbstzweck auch von liberalen Politikern zur Begründung ihrer politischen Anschauungen benutzt worden ist. Ja, ich habe schon 1902 erklärt, daß ich sogar nichts dagegen einzuwenden habe, wenn MEHRING den historischen Zusammenhang des Sozialismus mit KANT nur darin erblickt, daß gerade „aus dem Widerspruch der bürgerlichen Praxis mit den menschlichen Idealen der bürgerlichen Theorie"

der Sozialismus des neunzehnten Jahrhunderts von Saint-Simon, Fourier und Owen bis auf Marx und Engels hervorgegangen ist. Eine bloße „Rückkehr“ zu Kant, buchstäblich genommen, wäre für den Sozialismus in der Tat, um in Mehrings etwas kräftiger Sprache zu reden, „ein Totensprung rückwärts in alle verhängnisvollen Selbsttäuschungen des 18. Jahrhunderts“.

Es kann sich vielmehr nur um einen auf gedanklichem oder, wie Mehring richtig sagt, logischem Gebiete liegenden Zusammenhang handeln. Und da brauchte Mehring nur seinen eigenen Satz von 1898 konsequent weiterzudenken, um zu dem gleichen Ergebnis, wie wir, zu gelangen. Denn wenn Kants Satz vom Menschen als Selbstzweck wirklich allen Profitinteressen tödlich ist, so drückt er eben den sittlichen Grundgedanken des Todfeindes aller Profitinteressen, d. h. des Sozialismus, aus. Damit stimmt es denn auch, daß Mehring selbst (a. a. O. S. 36) erklärt: „Dem Sinne nach ist die Ethik bei Kant und Marx also dieselbe“; denn „dem Sinne nach ganz gleichbedeutend mit dem Hauptsatze der Kantischen Ethik, auf den die Neukantianer so sehr pochen“, sei der Satz des Kommunistischen Manifests, in dem Marx, als den Idealzustand der menschlichen Gesellschaft, eine „Assoziation“ fordert, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“. Der Unterschied zwischen den reinen Marxisten und uns liegt eben darin, daß wir dieser im Sozialismus selbst enthaltenen Ethik eine erkenntniskritische, alle metaphysischen Reste, wie sie sich auch bei Kant selbst noch vorfinden, entfernende Grundlage zu geben versuchen, während jene — vorzugsweise historisch und politisch interessiert — von einer solchen Weiterbildung absehen, anscheinend aus Besorgnis, die materialistische Geschichtsauffassung dadurch zu gefährden. Daß diese darum nicht aufgegeben zu werden braucht, werden wir später sehen. Selbstverständlich steht — um noch ein Mißverständnis Mehrings (S. 35) zu berichtigen — auch für uns die Ethik als historische und politische Kraft nicht über, sondern in dem Flusse der geschichtlichen Entwicklung.

Auf die Sache selbst werden wir in dem systematischen Teile unserer Arbeit zurückkommen. Hier kam es uns nur darauf an zu zeigen, daß selbst zwischen einem so begeisterten Marxisten wie Mehring und uns eine wissenschaftliche Verständigung bis zu einem gewissen Grade durchaus möglich ist. Wenigstens mit dem Mehring von 1898 und 1900. Denn seitdem freilich hat er in der irrigen Annahme, die Anhänger des Kritizismus wollten „Kant zum Besieger [!] des heutigen Sozialismus machen“, gegenüber allem, was Kant und Neukantianer heißt, seine schärfste Seite herausgekehrt, mindestens schroff ablehnend sich verhalten. Das begann im April 1902 mit der Besprechung meiner zweiten Schrift, setzte sich fort

in der Rezension zweier Kantschriften (von MAX ADLER und SIMMEL), erreichte seinen Höhepunkt in zwei Artikeln zum Kantjubiläum (1904), mit denen er übrigens nach seiner eigenen Erklärung „einen sehr einsamen Pfad zu betreten“ glaubte, und einer sich anschließenden, besonders heftigen Polemik gegen K. EISNERS Jubiläums-Artikel (s. V. Kapitel), ging dann über in eine Polemik gegen E. DAVIDS ‚Referentenführer‘ (1908), und hat auch noch im vorigen Jahre in einem Aufsatz: *Zurück auf Schopenhauer!* (30. Juli 1909) und einem weiteren: *Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus* (29. Oktober 1909) seinen Ausdruck gefunden[286]. Wir wollen nicht untersuchen, ob nicht zuweilen auch — bei einem Politiker sehr erklärliche — politische Beweggründe bei diesen teilweise recht scharfen Angriffen mitgewirkt haben. Das uns hier allein interessierende philosophische Motiv hat MEHRING selbst neuerdings gelegentlich einer Besprechung der von ihm selbst als „ausgezeichnet“ gerühmten Schrift MAX ADLERS: *Marx als Denker* genannt: „Der Streit um KANT hätte nie solche Schärfe und solchen Umfang angenommen, wenn es sich nur um die historische Bedeutung des Königsberger Philosophen gehandelt hätte, die niemand bestreiten kann; die berufene Forderung aber, auf KANT zurückzugehen von den Irrwegen, auf die nach KANT die ‚Begriffsromantiker‘ FICHTE und HEGEL geraten sein sollen, mußte rückhaltlos und rücksichtslos zurückgewiesen werden, gerade auch um dem Denker MARX seine historische Bedeutung zu sichern“; gerade HEGEL aber sei von M. ADLER nunmehr objektiv gewürdigt worden (N. Z. XXVII 1, S. 310f.). Wozu endlich noch eine neueste Äußerung kommt, die MARX’ Verhältnis zu erkenntnistheoretischen Untersuchungen vom politischen Standpunkt aus in der Tat nicht bloß erklärt, sondern auch rechtfertigt: MARX habe sehr wohl gewußt, „daß eine formale Denklehre . . . an das Ende und nicht an den Anfang des proletarischen Emanzipationskampfs gehört. Deshalb wies MARX die materialistische Dialektik mit kolossalem Wissen in den Dingen selbst nach, und behielt sich erst für den Abend seines Lebens vor, eine Geschichte der Logik und der Dialektik zu schreiben, wozu es leider nicht gekommen ist“ (ebd. XXVIII 2, S. 991).

## II. Zwei Italiener: Antonio Labriola und Alfredo Poggi.

### 1. *Antonio Labriola.*

Unsere letzten Ausführungen haben uns bereits über die Zeit des Bernsteinstreits hinaus und bis in die Gegenwart hinein geführt. Wenn wir uns jetzt wieder zu jener Zeit zurück und zwar zwei italienischen Marxisten zuwenden, so wird man bei dem ersten (LABRIOLA) allerdings direkte Beziehungen zu KANT fast völlig

vermissen; um so bedeutsamer ist seine in Deutschland außerhalb der marxistischen Kreise fast noch ganz unbekannte wissenschaftliche Persönlichkeit. Der zu früh (1904) der Wissenschaft entrissene ANTONIO LABRIOLA — nicht zu verwechseln mit seinem Namensvetter ARTURO LABRIOLA, dem Haupttheoretiker des neuen Syndikalismus in Italien — gehört zu den nach Lage der Dinge sehr seltenen ausgesprochenen Marxisten, die eine offizielle staatliche Professur bekleidet und so zu ausgedehnteren wissenschaftlichen Studien die Muße gehabt haben. Dabei verband er mit eindringendem Scharfsinn und einer umfangreichen Kenntnis auch der philosophischen Literatur eine Meisterschaft populären Stils, wie sie sich bei deutschen Gelehrten nur selten findet.

Geboren 1842 auf der Grenze zwischen Latium und Campanien, in dem altberühmten Montecassino, war er seit 1874 im Besitze eines Lehrstuhls für Moralphilosophie, Philosophie der Geschichte und Pädagogik an der Universität Rom. Seine erste philosophische Arbeit bestand in einer Verteidigung der HEGELschen Dialektik gegenüber EDUARD ZELLERS und anderer ‚Rückkehr zu KANT‘; er befand sich damals (1862) noch an der Universität Neapel. Dann schwankte er nach seiner eigenen Angabe längere Zeit zwischen HEGEL und SPINOZA; auch von HERBART fühlte er sich eine Zeitlang beeinflußt. Sozialist und zwar Marxist ist er erst im Jahre 1887 geworden. LABRIOLA hat keine dickleibigen Kompendien verfaßt. Er liebte, wie er selbst einmal sagt, mehr, ja „leidenschaftlich“ die „mündliche Unterweisung in allen ihren Formen“; und, was das Literarische angeht, mehr die Form von Flugschriften, Gelegenheitsbriefen und Vorträgen als die von umfangreichen systematischen Büchern. Dagegen war er ein desto glänzenderer Redner und Lehrer, zu dessen Füßen nicht bloß Studenten aller Fakultäten, sondern auch zahlreiche Ärzte, Advokaten, Journalisten, Deputierte und — Priester saßen, und der in seinen Vorlesungen den historischen Materialismus auf die verschiedensten Probleme der Erziehung, Moral, Politik, Kunst und Soziologie anwandte[287]). Für uns kommt in erster Linie seine 1899 in französischer Sprache und in Briefform erschienene Schrift *Socialisme et philosophie* in Betracht.

### *a) Sozialismus und Philosophie.*

Dieser scharfsinnige und entschiedene Marxist, dessen Prinzipienfestigkeit selbst von den „orthodoxesten“ Marxanhängern niemals bestritten worden ist, war gleichwohl oder, wenn man will, ebendarum völlig frei von allem Dogmatismus. Was er schon 1873 geschrieben hatte — er werde sich nie in ein System wie in ein Gefängnis einschließen — hat er bis zum Ende seines Lebens festgehalten (a. a. O. S. 118). Durch niemand und durch nichts ließ er sich in eine „Schule“ einzwängen; auch, wie er ausdrücklich er-

klärt, durch die „Genossen“ nicht. „Ich erkenne den Genossen, bis zu einem gewissen Grad und unter gegebenen Bedingungen, das Recht zu, streng *(rigide)*, ja tyrannisch in allem zu sein, was das politische Betragen der Partei anbetrifft. Aber ihnen die Autorität als Schiedsrichter in Fragen der Wissenschaft zuzuerkennen, bloß weil sie Genossen sind, nein! — die Wissenschaft wird nie auf Stimmenmehrheit beruhen, selbst im Zukunftsstaate nicht“ (ebd. S. 117f.).

Der historische Materialismus steht vielmehr in LABRIOLAs Augen noch in seinen Anfängen; er bedarf noch einer großen Entwicklung (S. 118, vgl. S. 12). Ebendarum kann er sich auch nicht auf die Schriften von MARX und ENGELS beschränken — es sei ebenso albern wie lächerlich, von dem *Kapital* als einer „Bibel“ des Sozialismus zu sprechen —, im Gegenteil, es wird noch lange Zeit vergehen, ehe er eine vollständige Wissenschaft geworden, d. h. alle geschichtlichen Phasen auf die betreffenden Formen der wirtschaftlichen Produktion zurückgeführt hat; was natürlich, da seine Doktrin an sich „die Kritik“ ist, auch nur „kritisch“ durchgeführt werden kann (S. 32). Auch will der Marxismus keineswegs eine Universalphilosophie (S. 118) oder eine Geschichtsphilosophie sein, die für alle erdenklichen historischen oder politischen Probleme aller Orte und Zeiten die Antwort bereit hat (S. 24f.). Er ist auch nicht so absurd, etwa den ideologischen Inhalt sämtlicher platonischer Dialoge aus den wirtschaftlichen Verhältnissen Athens im 4. vorchristlichen Jahrhundert ableiten zu wollen; während sich aus solchen Vorbedingungen wohl die Individualität PLATOs, d. h. seine ästhetischen und geistigen Fähigkeiten, sein Pessimismus, seine Weltflucht, sein Utopismus und schließlich auch sein Erfolg bei den Zeitgenossen erklären lassen. Denn einen Vorgang „erklären“ heißt doch: „ihn in seine elementaren Bedingungen auflösen, bis es uns möglich ist, seine aufeinanderfolgenden Entwicklungsphasen zu bemerken und zu verfolgen“ (S. 162).

Andererseits aber will der historische Materialismus nicht bloß ökonomische Kritik und Darlegung der für die Arbeiterklasse notwendigen Politik, sondern auch philosophische Lebens- und Weltanschauung sein (S. 23f.): allerdings eine Philosophie des Lebens (S. 135) oder der Praxis (S. 74), welche die Bedingungen und die Art ihrer eigenen Philosophie in sich selbst trägt (S. 34). Allein ebendarum bergen sich auch im Schoße *(au fond)* des Marxismus allgemeine Probleme, die sich auf die Grenzen und Formen der Erkenntnis beziehen (S. 91), zu deren Spezialbehandlung MARX nicht mehr gekommen ist (S. 92f.) Das Ideal des Wissens ist Identifikation der Philosophie und der Wissenschaft, welche letztere aber auch heute noch in beständigem Werden begriffen ist und der Selbstkritik in hohem Grade bedarf (S. 96f.). Die Philosophie des

historischen Materialismus, wenn man von einer solchen reden will, besteht in ihrer „formellen und kritischen Tendenz zum Monismus" (S. 102f.); ihre Methode aber nicht in einer theosophischen oder metaphysischen Anschauung dieser Einheit à la SCHELLING, und auch nicht in einem abstrakten Begriff des Werdens oder der Entwicklung à la HEGEL oder SPENCER (S. 103), sondern im Ausgehen von den Dingen, mithin von den empirischen Wissenschaften (S. 104), oder vielmehr in dem richtigen Gleichgewicht zwischen Überphilosophie und Unphilosophie, zwischen einem abstrakten Einheitsbegriff und der empirischen Spezialuntersuchung (S. 105). Der historische Materialismus läßt Raum für eine strengformale Logik und eine allgemeine Erkenntnistheorie (bei ENGELS = Dialektik, vgl. oben S. 68f., 72). Er beschäftigt sich freilich nicht, wie SPENCER und HARTMANN, mit dem Unerkennbaren und Unbewußten, sondern mit der wirklichen Entwicklung, mit der Entwicklung des Menschen von seinem unmittelbarsten tierischen Leben bis zu seiner vollkommenen Freiheit im Kommunismus. Und das ‚Absolute', das ‚Ding an sich' löst sich für ihn in die prosaische Aufgabe stetiger wissenschaftlicher Arbeit auf (S. 107—110). Der Kern aller Philosophie liegt, wie es an anderer Stelle (S. 191) im Anschluß an SOKRATES heißt, in der erzeugenden Kraft der Gedanken.

Damit ist, in etwas anderen Worten, dieselbe Methode bezeichnet, der auch wir anhängen. LABRIOLA selbst hat freilich den neuen Kritizismus in der Form, den ihm die „Marburger Schule" gegeben hat, nicht näher gekannt. Ihm erschien die neue Kantbewegung im wesentlichen doch noch in der Gestalt, in der sie ihm in seiner Jugend von ZELLER u. a. her entgegengetreten war, verwandt mit dem englischen Agnostizismus, dem der Mut der Wahrheit fehlt (S. 80f.), oder als Kantphilologie (S. 121) die uns nebst einer besseren Kenntnis KANTs bloß eine nützliche Gelehrtenliteratur beschert hat (S. 80). [Wie sie in der Tat auch heute noch vielfach ihr Wesen treibt. K. V.] Und er war, wie die meisten Marxisten, von der neuen Geschichtsauffassung, die er begeistert in sich aufgenommen und die er immer fruchtbarer zu gestalten bestrebt war, so beherrscht, daß er an KANTs Philosophie nur diejenigen Seiten erblickte und nun natürlich bestritt, die ihm das historische Werden auszuschließen schienen: die „unlösliche Antinomie" der theoretischen und der praktischen Vernunft, die „Starrheit" der Kategorien und Seelenvermögen, den kategorischen Imperativ, das Naturrecht (S. 120 Anm.). Aus dem nämlichen Grunde wollte er übrigens ebensowenig von einem „Zurück" zu SPINOZA oder dem Materialismus des 18. Jahrhunderts wissen, weil auch sie alles geschichtliche Werden verneinen. „Laßt die Toten ihre Toten begraben!" (S. 121 A.) Denn entweder müsse man, wie er meint, diese „Philosophien" ganz annehmen, oder man mache sich unnütze Mühe, da in Wirklichkeit alle früheren

Gedanken Voraussetzungen und Vorbereitungen zu unseren jetzigen enthalten, oder endlich man gerate (mit WOLTMANN) in den Synkretismus und Konfusionismus.

Der vor kurzem von F. MEHRING verdeutschte Essai *Zum Gedächtnis des Kommunistischen Manifests* (1895),[288]) kommt nur gelegentlich auf Philosophie zu sprechen, bietet aber gleichwohl einige interessante Beiträge zur Charakteristik der materialistischen Geschichtsauffassung. Diese oder der kritische Kommunismus, wie sie unser Denker hier mit Vorliebe nennt, kann zwar „retuschiert, vervollständigt und entwickelt, aber nicht korrigiert werden" (S. 32). Er hat sich nie geweigert, die vielfältige und reiche ideologische, ethische, psychologische und pädagogische Anregung entgegenzunehmen, die er von den utopistischen Formen des Kommunismus, von PHALEAS VON CHALKEDON bis CABET, empfangen kann (S. 74); aber „er selbst ist weder Moralist noch Prediger noch Prophet noch Utopist, . . . in die Sache selbst hat er seine Moral und seinen Idealismus gelegt" (S. 76). „Die Ethik und der Idealismus bestehen fortan darin: das wissenschaftliche Denken in den Dienst des Proletariats zu stellen" (S. 78).

*b) Historischer Materialismus und Erkenntniskritik.*

Ganz der materialistischen Geschichtsauffassung gewidmet ist der mit dem vorigen in der französischen Ausgabe verbundene zweite Essai: *Le Matérialisme Historique. Eclaircissement préliminaire.*[289]) Auch in dieser Schrift offenbart sich der selbständige und kritische Geist ihres Verfassers. Zunächst warnt er vor der Wortmacherei *(verbalisme)* und Konfusion, der nicht bloß die Gegner, sondern oft auch „die Unerfahrenheit, Unfähigkeit und Hast gewisser Anhänger" verfalle, die „in ihrem Eifer, den anderen zu erklären, was sie selbst erst halb begriffen haben, die Lehre zu einer Zeit, wo sie selbst noch in ihren Anfängen ist und vieler Entwickelungen bedarf, ohne weiteres auf jede beliebige historische Tatsache anwenden zu können glauben" (S. 104), oder die mit der bloßen Hervorkehrung des „ökonomischen Moments" Geschichte schreiben zu können meinen (S. 118). Der historische Materialismus hat mit der physikalischen, chemischen und biologischen Materie nichts zu tun, sondern will gerade die Besonderheiten der menschlichen Vereinigung, die Entstehung und Verwicklung des sozialen Lebens verfolgen (S. 105f.). Zu allererst muß daher die Erkenntniskritik ihr Werk tun (S. 109), um zu einer objektiven und natürlichen Erklärung des historischen Prozesses zu gelangen (S. 110). Denn Materialismus ist nichts anderes als Realismus, will dagegen durchaus keine „Empörung des materiellen gegen den idealen Menschen" vorstellen (S. 112); gerade die extremsten theoretischen Materialisten sind bekanntlich die entschlossensten praktischen Idealisten gewesen (vgl. S. 183). Auch in

dieser Schrift wird, unter lehrreicher Illustration durch historische Beispiele, die Notwendigkeit des Ausgehens von den Tatsachen empfohlen: die Einheit des Prinzips und der formalen Behandlung findet sich niemals beim ersten Anfang, sondern erst nach einem langen und verwickelten Wege, ähnlich wie nach ENGELS das Gesetz von der Erhaltung der Kraft in den Naturwissenschaften (S. 167). Und die von MARX selbst als Leitfaden bezeichnete neue Lehre will nur eine M e t h o d e der Untersuchung und geschichtlichen Auffassung sein (S. 149). Sie konnte erst entstehen, nachdem die ökonomische Entwicklung der Gesellschaft entsprechend herangereift war (S. 177). Der wissenschaftliche Sozialismus ist nicht, gleich dem utopischen, eine subjektive Kritik, die man auf die Dinge anwendet, sondern die Entdeckung der Selbstkritik *(autocritique)*, die in den Dingen selber steckt; was MARX und ENGELS mit einem von dem Idealisten HEGEL entlehnten Ausdruck die „Dialektik der Geschichte" nannten (S. 188 f.). Er stellt daher auch die Sozialisierung der Produktion nicht als Postulat oder Ziel einer freien Wahl auf, sondern erwartet ihr Eintreten als das Ergebnis des immanenten geschichtlichen Prozesses (S. 212 f.).

Demgemäß betrachtet unser Autor alle Wissenschaften wesentlich vom h i s t o r i s c h e n Standpunkte aus. Die wahre Rechts-p h i l o s o p h i e z. B. besteht in dem philosophischem Studium der Rechts g e s c h i c h t e (S. 222). Ebenso steht es auch mit der Moral. In diesem Zusammenhang fällt eine für uns sehr wichtige methodische Bemerkung. Er wolle, sagt LABRIOLA, n i c h t von derjenigen Ethik sprechen, die in den „f o r m a l e n Z e r g l i e d e r u n g e n *(analyses)* der ethischen Beziehungen" bestehe, wie sie von den Sophisten bis zu HERBART — er hätte auch KANT nennen können — betrieben worden sei. Das sei W i s s e n s c h a f t und zwar f o r m a l e Wissenschaft gleich der Logik, Geometrie und Grammatik, aber nicht L e b e n. „I d e e n, d. h. formale Gesichtspunkte des sittlichen Urteils, sind an sich ohnmächtig" (S. 230 f.). E r rede vielmehr von derjenigen Moral, die in den Neigungen, Gewohnheiten usw. der gewöhnlichen Sterblichen ihr sehr prosaisches Dasein führe (S. 231); deren historische Bedingungen gelte es zu studieren (S. 236). Denn, wenn auch das Problem der angewandten Ethik, wie schon HERBART gesehen (S. 231), durchaus p ä d a g o g i s c h sei (S. 233), so habe doch diese Pädagogik für das Menschengeschlecht von jeher nicht in den abstrakten und schönsten Erziehungsregeln der großen Pädagogen wie PLATO oder OWEN, HERBART oder PESTALOZZI, sondern in ihren jeweiligen sozialen Lebensbedingungen gelegen (S. 233—235). Diese sind indes durchaus nicht ohne weiteres, zumal für den einzelnen, mit den ö k o n o m i s c h e n Bedingungen identisch. „Nur ein Dummkopf hat glauben können, daß die individuelle Moral eines jeden seiner individuellen wirtschaftlichen Lage entspreche. Das ist

nicht bloß erfahrungsgemäß falsch, sondern durch und durch vernunftwidrig.“ Denn abgesehen davon, daß jedes Individuum auch den Einfluß der übrigen Klassen, des gemeinsamen Milieus, der Traditionen erfährt, ist es niemals möglich, die Entwicklung des einzelnen auf den abstrakten und generellen Typus seiner Klasse zurückzuführen; es handelt sich vielmehr um die Erklärung von Massenerscheinungen, die den Gegenstand der heute noch sehr unvollständigen Moralstatistik bilden oder bilden sollten (S. 236). Indem die Sozialisten die Moral als ein Ergebnis der Erfahrung und der Erziehung ansehen, lassen sie die menschliche Vervollkommnung mit Gründen zu, „die meines Erachtens moralischer und idealer sind als die von den Ideologen gegebenen“ (S. 237). Allerdings wird man nicht immer das Band zwischen gewissen ethischen Idealisierungen und bestimmten praktischen Voraussetzungen finden können (S. 238); und die Beweggründe vieler Einzelheiten, z. B. merkwürdiger sozialer Sitten, werden uns immer verborgen bleiben (S. 239).

Wir wollen nicht weiter auf des Verfassers Erörterungen über den Zusammenhang der Wissenschaft, der Kunst und der Religion mit der ökonomischen Struktur eingehen, obwohl es zu interessanten Betrachtungen führen würde. Die ökonomische Struktur kann nach Labriola nur „in zweiter Linie“, „zum guten Teile“ und „indirekt“ die religiöse, wissenschaftliche und künstlerische Produktion bestimmen; sich anders auszudrücken, wäre absurd (S. 243). Die Verbindung ist vielmehr außerordentlich kompliziert (S. 244), und die Einzelanwendung der gefundenen Methode nicht leicht (S. 246). Eine zusammenhängende Kulturgeschichte vom ökonomisch-materialistischen Standpunkt aus würde heute noch zur Phrasenhaftigkeit führen; vielmehr gilt es, bestimmte Einzelpartien der Geschichte, die klarer vor uns liegen, etwa die Geschichte der Stadt Florenz oder des alten Griechenlands, von dem neuen Gesichtspunkt aus gründlich zu studieren (S. 255ff.). Denn die marxistische Lehre will in der Tat nur als ein „neues Untersuchungsprinzip“, ein „genaues Orientierungsmittel“, ein „bestimmter Gesichtspunkt“ in Gebrauch genommen werden (S. 249).

Existiert nun gar kein Sinn, gar keine Bedeutung in dem Fluß der geschichtlichen Ereignisse? Der Gedanke des Fortschritts, der über den bloßen Entwicklungsbegriff hinausgeht und schon ein Werturteil in sich schließt, drängt sich jedenfalls unserem geistigen Bedürfnis auf (S. 264). Doch auch er darf nicht als feststehendes Dogma, sondern nur als Leitfaden, als Maßstab aufgefaßt werden, um dem Geschichtslauf einen Sinn zu geben (S. 269). Denn wie verschieden wird er tatsächlich verstanden! Während die bürgerliche Ideologie den Fortschritt des Menschengeschlechtes in der einigenden Macht der kapitalistischen Kultur erblickt, sieht der historische Mate-

rialismus umgekehrt in den Gegensätzen die bisherige Triebkraft aller geschichtlichen Ereignisse (S. 273). Dieser aus dem Streit der Völker und der Klassen in ihnen hervorgehende Zickzackkurs, diese göttliche Komödie der Menschheit (S. 274) wird ein Ende erst nehmen mit dem Sieg des Kommunismus der Produktion, dem „Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das der Freiheit", der den notwendigen Schlußstein der Kritik der Ökonomie und der historischen Dialektik bildet (S. 278).

Wir werden in dem systematischen Teil unserer Arbeit noch auf die von LABRIOLA behandelten Probleme zurückzukommen haben. Hier sei nur zum Schluß zusammenfassend daran erinnert, daß LABRIOLA, obwohl entschiedener Verkünder der materialistischen Geschichtsauffassung, doch die Notwendigkeit der Erkenntniskritik und das Vorhandensein allgemeiner erkenntnistheoretischer Probleme, die sich im Schoße des Marxismus bergen, aber noch nicht erschöpfend behandelt sind, ausdrücklich anerkennt, daß er in ihm eine „formale und kritische Tendenz" zum Monismus erblickt, daß er ihn in erster Linie als neue Methode, Leitfaden, Gesichtspunkt benutzt wissen will, daß er auch die Möglichkeit einer analytisch-formalen Behandlung der Ethik — analog der Logik, Mathematik und Grammatik — nicht leugnet, wenn er sie auch nicht besonders schätzt[290]). Weshalb er sich trotzdem zu KANT und den von ihm nicht genauer gekannten „Neukantianern" in Gegensatz fühlt, haben wir oben gesehen. Ich begreife es nach seiner ganzen philosophischen Entwicklung[291]) und nach dem in der Tat bunten Gemisch dessen, was sich heute mit der Flagge KANTs deckt, wenn er mir in seinem letzten Briefe (29. November 1903) schrieb: er wundere sich, daß Leute wie STAUDINGER und ich „den neuen Wein in alte Schläuche gössen", während e r, der Italiener, kommen und sagen müsse, „daß MARX noch nicht seine Ergänzungen und seine Fortsetzer gefunden habe"; was er bereits in seinen Essais gesagt, freilich „mit solcher stilistischen Feinheit, daß das Publikum es nicht gemerkt habe".

Daß ANTONIO LABRIOLA jedenfalls, mindestens in seiner letzten Zeit, die neukantische Bewegung, soweit sie marxistische und kritische Methode, ökonomische und ethische Motive des Sozialismus miteinander zu verbinden strebt, mit Interesse verfolgt hat, geht nicht bloß aus seiner letzten Korrespondenz mit mir, sondern auch aus der Tatsache hervor, daß er einen jungen Landsmann auf eben diese neukantische Bewegung in Deutschland aufmerksam machte und zur literarischen Behandlung derselben veranlaßte: den Sizilianer ALFREDO POGGI.

## 2. *Alfredo Poggi.*

POGGI hatte sich, wie er in der Einleitung zu seiner Schrift[292]) erzählt, bereits während seiner Universitätszeit mit den Beziehungen zwischen dem historischen Materialismus und dem sittlichen Idealismus

beschäftigt. Nachdem nun LABRIOLA seine Aufmerksamkeit auf die „neukantischen“ Bestrebungen in Deutschland, insbesondere STAUDINGERS und meine Schriften hingelenkt, hielt er es, wie er sagt, für sehr nützlich, an die „gerade von den italienischen Sozialisten meist noch stark vernachlässigte“ Prüfung der sittlichen Motive des Sozialismus heranzugehen, vor allem an die Prüfung der Frage, „wie sich die strenge und starre Kantische Moral mit der revolutionären Praxis des Sozialismus vereinigen läßt“ (S. 6). Der zunächst und bisher allein veröffentlichte vierte und letzte Abschnitt seines Buches, der die nämliche Überschrift wie meine erste Schrift *(Kant und der Sozialismus)* trägt, entwickelt etwa folgenden Gedankengang:

Die neue theoretische Bewegung, die man als eine „Krise des Marxismus“ bezeichnet hat, hat zwar nicht den Marxismus als Ganzes zu erschüttern vermocht, wohl aber dessen starr-materialistische „Auslegung“, die bei vielen zu einem ökonomischen Fatalismus geführt hatte, wie er nur als Reaktion auf den vorausgegangenen moralisch-juristischen Utopismus erklärlich war. BERNSTEINS bekanntes Buch ließ jedoch bloß die idealistische, subjektive Seite des Sozialismus, d. h. eigentlich nur — das Gefühl übrig. Auch in seinen Ruf: ‚Zurück auf KANT!‘ vermag POGGI nicht einzustimmen, da ihm in der Geschichte überhaupt jedes „Zurück!“ gekünstelt erscheint, und die Philosophie Marxens zwar in einigen Punkten überwunden, in vielen anderen jedoch unbesiegt und fruchtbar geblieben sei. Es handelt sich für ihn nicht etwa darum, von MARX abzulassen und an KANT anzuknüpfen, um den Sozialismus moralisch-idealistisch zu „ergänzen“, sondern die Lehre von MARX besser zu interpretieren: des Mannes, der selber in seinen Thesen zu FEUERBACH dem starren Materialismus seine Philosophie der Praxis gegenüberstellte, der im 24. Kapitel seines ‚Kapital‘ von der „Entwicklung der freien Individualität des Arbeiters“ gesprochen, somit den sittlichen Wert der künftigen Erlösung des Proletariats keineswegs verkannt hat (POGGI S. 18). Welche Punkte der Kantischen Philosophie kann nun die sozialistische Bewegung nutzbar für sich machen? Und zwar auf dem Felde der Ethik, denn die Erkenntniskritik will der Verfasser beiseite lassen.

KANT sah mit voller Klarheit die Unmöglichkeit der Verwirklichung eines Glücks für alle unter den heutigen sozialen Verhältnissen ein. Da er die letzteren als unabänderlich betrachtete, erhielt seine Moral den Charakter starrer Pflicht, die „den Schmerz zur Lebensnorm erhebt“ [? K. V.]. Demgegenüber weist der Sozialismus in MARX auf die Veränderlichkeit der ökonomischen Verhältnisse, folglich die Möglichkeit einer Moral des Glückes hin. Zudem ist das vereinzelte Individuum KANTS eine Abstraktion, die, konsequent weitergedacht, zu anarchischem Individualismus oder zu dem sozialen Atomismus der Manchesterschule führt. KANTS Pflichtmoral ist

historisch nur der Ausdruck der unter dem Regime der Bourgeoisie tatsächlich herrschenden Verhältnisse. Soll sich denn aber der arme, unermüdlich tätige Arbeiter für immer mit dem trockenen Bewußtsein getaner Pflicht begnügen? Sind wir Lasttiere, ist unsere Bestimmung bloß Arbeit um der Arbeit willen? (S. 25 f.). KANT freilich konnte zu keinem anderen Ergebnis gelangen, weil die Ökonomie zu seiner Zeit noch in den Windeln lag. Der Sozialismus behauptet dagegen, daß die heutige Eigentumsform nicht endgültig ist, vielmehr sich derart ändern wird, daß sie die „Kraft zum Glücke" möglich macht (S. 29). Auch die Kantische Spaltung des Menschen in ein Sinnen- und ein reines Geisteswesen *(Phänomenon — Noumenon)* akzeptiert unser Autor nicht.

Ist trotz aller dieser Gegensätze eine Verbindung Kantischer Ethik mit dem Sozialismus möglich? Trotz MARX und ENGELS, antwortet POGGI: unter gewissen Umständen ja. „Aus der sozialistischen Bewegung, die sich aus den wirtschaftlichen Beziehungen entwickelt, keimt *(spunta)* eine wahrhafte und eigenartige tiefe Moral hervor, die wir theoretisch nicht besser als mit den Worten der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs ausdrücken können" (S. 38). COLAJANNI hat statistisch nachgewiesen, daß in Italien da, wo der Sozialismus eindringt, die Verbrechen sich mildern; „und wir alle wissen, wie bedeutend die sittliche Hebung der Arbeiter in den Gegenden ist, wo die Organisation stärker ist". Kurz, der Sozialismus schafft die Bedingungen für eine Menschheitsmoral, wie sie in diesem Sinne auch ENGELS nicht leugnet (S. 39).

KANTs zweite Formulierung eignet sich deshalb am besten zum Ausdruck der sozialistischen Moral, weil sie sich in erster Linie auf die Idee der Menschheit und der freien Persönlichkeit stützt (S. 40). Die Menschheit in sich und anderen als Zweck und nie bloß als Mittel zu betrachten: „das ist ein so tiefer und vollkommener Gedanke, wie ihn kein Sozialist besser formulieren könnte". Mit ihm ist das ganze gegenwärtige, auf der Ausbeutung der Masse beruhende Sytsem verurteilt (S. 41, vgl. MEHRINGs „tödlich für die Profitinteressen", oben S. 227). „Gebt den Worten KANTs praktische Anwendung, und ihr seid Sozialisten, gebt ihnen eine wirtschaftliche Unterlage, und ihr habt den Sozialismus" (S. 42). Auch andere Berührungspunkte des Sozialismus mit dem Königsberger Philosophen finden sich in dessen Werken, wie die Begründung des Gesetzes durch den Gemeinwillen, die des höchsten Gutes auf die Übereinstimmung von Tugend und Glück, von Natur und Sittlichkeit, und andere (die der Verfasser zum Teil meiner ersten Schrift entnimmt, a. a. O. S. 43—46). Der Schluß erhebt in fast übertriebenem Preise den „seine ganze Philosophie belebenden" sozialen Geist KANTs, dessen Persönlichkeitsideal die Krönung der ganzen sozialistischen Bewegung darstelle. Denn nach ihm sei der Proletarier keine entwertete und verachtete Arbeits-

maschine, sondern auch er eine Persönlichkeit, die Selbstzweck und nicht bloß Mittel ist. „Das ist die sozialistische Moral, nach der wir nicht bloß mit unserer ganzen Kraft streben, sondern die wir auch durch die ökonomischen Verhältnisse sich vorbereiten sehen, und auf die wir uns selbst vorbereiten. Und sie war auch der Traum KANTS“ (S. 47)!

Ein weiteres Kapitel sollte die persönliche Verantwortlichkeit im Sozialismus behandeln, drei vorausgehende Teile dagegen: 1. die heutige wirtschaftliche Bewegung, 2. die moraltheoretischen Vorläufer des Sozialismus (d. h. die Utopisten), 3. die neu-idealistische Bewegung im Sozialismus (diese an der Hand meiner Schriften)[293]. Das Erscheinen einer italienischen Übersetzung der letzteren sowie zweier Artikel STAUDINGERS war für den Oktober desselben Jahres (1904) angekündigt — S. 46 Anm. wird bereits darauf verwiesen —, seitdem aber ist der Verfasser, der nach Leipzig gegangen war, um sich in deutscher Wissenschaft weiter auszubilden, für uns plötzlich verschollen.

Gewiß ist die Schrift des heißblütigen jungen Italieners methodisch noch nicht völlig ausgereift; immerhin beweist sie, daß ein sehr energischer Sozialismus und ein Festhalten an MARX' ökonomischer Begründung desselben mit einer weitgehenden Anerkennung Kantischer Ethik sich vereinigen läßt.

## III. Karl Kautsky.

### *a) Die Aufgabe des historischen Materialismus.*

KAUTSKY ist wohl ohne Frage der bedeutendste unter den jetzt lebenden streng-marxistischen Theoretikern. Er hat in diesem Sinne *Die Neue Zeit*, die wissenschaftliche Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie, von deren Gründung im Jahre 1883 an redigiert. Sie ist „von Anbeginn ein marxistisches Organ gewesen und ist es noch heute . . . Statt sich auf den Irrwegen des Eklektizismus und des Skeptizismus zu verlieren, hat sie den Marxismus immer gepflegt, nicht als unfehlbares Dogma, aber als wissenschaftliche Methode, als die feinste, schärfste und stärkste Waffe, womit das moderne Proletariat die Provinzen des Geistes erobern kann“. So hieß es in dem redaktionellen Leitartikel zum Gedächtnis ihres zwanzigjährigen Bestehens (1903)[294]. Wer sich daher mit der Stellung des heutigen Marxismus zur kritischen Philosophie und Methode befassen will, muß sich auch mit KAUTSKY befassen. Wir wählen aus seinen zahlreichen Artikeln und Schriften natürlich nur die für uns wichtigsten Sätze aus.

Man hat KAUTSKY häufig als starren Dogmenfanatiker, als „Großinquisitor“ des Marxismus bezeichnet. Ist er wirklich ein solcher? Im Jahre 1896 bestimmt er in einer Polemik mit seinem

englischen Parteigenossen BELFORT BAX[295]) die Aufgabe des historischen Materialismus dahin, daß derselbe „keineswegs alles Geschehen erklären“ wolle. „Er will nicht mehr sein, als eben eine Geschichtsauffassung, eine Methode zur Erforschung der treibenden Ursachen der Entwicklung der Gesellschaft ... Es ist gar nicht die Aufgabe einer Geschichtsauffassung, das künstlerische oder philosophische Schaffen zu erklären. Sie hat bloß die Veränderungen zu erklären, denen dieses Schaffen in den verschiedenen Zeitaltern unterliegt“, z. B. zu untersuchen, „warum die Ideen des neunzehnten Jahrhunderts andere als die des dreizehnten und diese wieder andere als die der Antike“. Dabei spielen nun aber die materiellen Bedingungen (die keineswegs mit den materiellen Interessen zu verwechseln sind) eine ausschlaggebende Rolle, weil sie, die ökonomischen Verhältnisse, unter den für die historische Entwicklung maßgebenden Faktoren das einzige — wir würden sagen: das am meisten — variabele Element bilden (a. a. O. S. 655).

In einer Fortsetzung der Polemik, unter der Überschrift: *Was will und kann die materialistische Geschichtsauffassung leisten?*[295a]) erklärt KAUTSKY weiterhin: „Objekt der materialistischen Geschichtsauffassung ist nicht das allgemein Menschliche, den Menschen aller Zeiten Gemeinsame, sondern das historisch Besondere, was die Menschen verschiedener Zeiten voneinander unterscheidet. Auf der anderen Seite aber ist ihr Objekt das den Menschen einer bestimmten Zeit, Nation und Klasse Gemeinsame, nicht das, was ein besonderes Individuum von der Gesamtheit der anderen Individuen, mit denen es lebt und wirkt, unterscheidet“ (a. a. O. S. 228 f.). Sie will z. B. keineswegs das Genie oder auch nur das Individuum „ohne Rest auf ökonomische Tatsachen zurückführen“ (S. 230). Aber „wir können erst erforschen, was es seiner Zeit gab, wenn wir wissen, was es von ihr empfing“ (S. 230). Natürlich wirken wirtschaftliche Gestaltungen nur in Verbindung mit dem menschlichen Geist und Willen, wie vor allem in den technischen Erfindungen und Entdeckungen (S. 230 f.). Die materialistische Methode „geht von dem Grundsatz aus, daß die Entwicklung der Gesellschaft und der in ihr herrschenden Anschauungen eine gesetzmäßige ist, und daß wir die Triebkraft dieser Entwicklung und den letzten Grund derselben in der Entwicklung der ökonomischen Bedingungen zu suchen haben. Jeder besonderen Entwicklungsstufe der ökonomischen Bedingungen entsprechen bestimmte Gesellschaftsformen und Ideen. Diese Gesetze und Zusammenhänge zu erforschen, ist die wichtigste, die grundlegende Arbeit der Geschichtsforschung“ (ebd. S. 237 f.).

Wir sehen aus allen diesen Formulierungen, daß auch nach KAUTSKY — ähnlich wie bei LABRIOLA — der historische Materialismus durchaus keine Universalphilosophie, sondern eine auf ganz be-

stimmte Probleme anzuwendende historische Theorie oder Methode sein will, womit die des Kritizismus an sich durchaus vereinbar ist.

In die sogenannte BERNSTEIN-Diskussion hat dann KAUTSKY zwar auch, und das aufs hervorragendste, eingegriffen, aber seine Artikel gegen den früheren Freund sind zu stark von Einzelpolemik durchsetzt, und von den Fragen der Methode, die uns hier allein interessieren, sagt er zudem selbst in seiner *Antikritik* ganz richtig, daß „ihre erschöpfende Erörterung in einer populären Gelegenheitsschrift", wie dieser, „von vornherein ausgeschlossen war"[296]). Zudem war ja, wie wir wissen (s. S. 223), die philosophische Antikritik in der *Neuen Zeit* damals SADI GUNTER übertragen worden. Wir begnügen uns daher, zumal da wir später einer zusammenhängenden Schrift KAUTSKYs über sein Verhältnis zu KANT begegnen werden, mit der Hervorhebung einiger charakteristischer Sätze. Auch hier erklärt er (S. 17): „Die Methode ist das Entscheidende am marxistischen Sozialismus, nicht die Resultate." Und „jeder Versuch, die materialistische Geschichtsauffassung zu vertiefen und weiter zu entwickeln", möge er die Theorie „bekräftigen oder korrigieren, erweitern oder verengern", sofern er nur „mit der Erforschung der Tatsachen und nicht dem Herumdeuteln an einzelnen ihrer Ausdrücke" sich beschäftige, sei wertvoll und erwünscht (S. 11). Auf die Hauptsätze seiner Kritik des BERNSTEINschen Vortrags von 1901 haben wir schon bei unserer Besprechung des letzteren (oben S. 182, 194f.) hingewiesen.

### *b) Historischer Materialismus und Ethik.*

Nach den erregten theoretischen Kämpfen um die Wende des Jahrhunderts folgten einige Jahre verhältnismäßiger Ruhe. Erst im Juni 1905 hat sich KAUTSKY wieder über ein unsere Arbeit berührendes Thema, und zwar — unseres Wissens zum erstenmal — über die Ethik näher geäußert[297]). Der neuen Gesellschaft, die der proletarische Emanzipationskampf erstrebt, entspricht auch eine neue Ethik. Bestand das ethische Ideal des Liberalismus wie des Anarchismus in „der vollen Freiheit der Persönlichkeit, die sich ganz ausleben soll" — der Anarchismus ist „Liberalismus für alle", der Liberalismus „Anarchismus für die herrschenden Klassen und ihre Parasiten" (S. 344 f.) —, so lautet der „kategorische Imperativ" der neuen sozialistischen Ethik: rückhaltlose Hingabe an die Gesamtheit (vgl. LASSALLE, oben S. 77). Die freie Entwicklung der Persönlichkeit wird damit durchaus nicht aufgehoben; sie wird vielmehr nun erst „aus einem Privilegium weniger ‚Übermenschen', das sie heute ist, zum Gemeingut aller" (S. 345). Die Persönlichkeit ist nicht mehr „Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, dieser Zweck ist indes nicht ein anderes Individuum, sondern die Gesellschaft, die Gesamtheit, der der einzelne nun zu dienen hat" (ebd.). Einer solchen Art Verbindung von Sozialismus kann auch der kritische

Ethiker ohne Bedenken zustimmen und hat ihr (z. B. NATORP) auch zugestimmt. KAUTSKY freilich glaubt sie in Gegensatz zu KANTS kategorischem Imperativ stellen zu müssen, der „aus irgendeiner mystischen Welt der Dinge an sich" entspringe. Das ist eine Auffassung, die vielleicht gegenüber dem alten KANT, der ja noch nicht alle metaphysischen Eierschalen abgestreift hat, sicherlich aber nicht gegenüber den heutigen Vertretern der kritischen Methode, die doch allein für den Sozialismus in Betracht kommen sollten, gerechtfertigt ist. Für diese sind die „sozialen Instinkte, welche die Grundlage der Sittlichkeit bilden", nicht, wie für eine mehr oder minder theologische Ethik, die KAUTSKY allen „Moralphilosophen" zuzutrauen scheint, „etwas Übernatürliches, Göttliches, Produkte einer anderen Welt"[298]). Sie wurzeln vielmehr für den kritischen Ethiker ebenso fest, wie für den historischen Materialisten, in dieser Erde, in den tatsächlichen Verhältnissen der Menschen untereinander.

Einige Monate später geriet dann KAUTSKY in jenen Streit mit der ‚ethisch-ästhetisch' gesinnten Mehrheit der damaligen ‚Vorwärts'-Redaktion, den wir bereits bei der Besprechung von EISNERS Standpunkt (s. oben S. 220f.) erwähnt haben. Doch will er in seinen (dort ebenfalls bereits zitierten) Artikeln nur die Wirkung der beiden verschiedenen Denkarten — der ‚ökonomisch-historischen' und ‚ethisch-ästhetischen' — auf die politische Praxis beleuchten. Für uns von Interesse sind nur folgende Ausführungen: „In der politischen Ökonomie hat die Ethik freilich nichts zu suchen, auch nicht in dem auf sie begründeten wissenschaftlichen Sozialismus. Dieser hat die gesellschaftlichen Zusammenhänge zu erforschen. Wenn er daraus Schlußfolgerungen für die Zukunft zieht, so sind diese ebensowenig aus ethischen Forderungen abgeleitet wie die praktischen Konsequenzen, welche die Hygiene aus ihren Forschungen ableitet. Aber der wissenschaftliche Sozialismus bildet nur die eine Seite der Sozialdemokratie, diese ist Einheit von Theorie und Praxis, von Wissenschaft und Kampf, und so wenig Ethik oder gar Ästhetik in die wissenschaftliche Forschung dreinzureden haben, so wichtig sind sie für den Klassenkampf des Proletariats. Keine Klasse kann in ihren Klassenkämpfen völlig der ethischen Mächte, der Hingebung und Begeisterung ihrer Anhänger für ihre Ziele entbehren, aber am allerwenigsten eine Klasse wie das Proletariat, das den Zwangsmitteln des Staates und der ökonomischen Abhängigkeit nur die einmütige Entschlossenheit der Massen entgegenzusetzen hat, die um so kraftvoller wirken wird, je stärker ihr ethisches Empfinden"[299]). Wir wollen unsererseits nicht den Vergleich mit der Hygiene zugunsten der Ethik weiter- und ebensowenig ausführen, daß sowohl Ethik wie Ästhetik zu den Wissenschaften zählen, sondern nur erklären, daß wir, soweit Wissenschaft — wie es KAUTSKY hier offenbar meint — mit Forschung nach naturwissenschaftlicher,

kausal-genetischer Methode identisch ist, seiner reinlichen Scheidung zwischen Wissenschaft und Ethik durchaus beistimmen. Ebenso natürlich auch dem Satze, daß nicht moralische Entrüstung und ethisches Verurteilen an die Stelle des ökonomisch-historischen Begreifens treten darf. Denn selbstverständlich besteht auch nach unserer Ansicht wahre Sittlichkeit und demgemäß auch sittlich-politisches Handeln nicht im „bloßen Berauschen in großen Worten" oder in begeisterten „Augenblickstaten", sondern in „dauernder, hingebender Arbeit", wozu das Studium der „materiellen Bedingungen" die unumgängliche Voraussetzung bildet[300]).

Mit diesen Ausführungen verwandt sind die Gedankengänge, die KAUTSKY ein Jahr später bei Gelegenheit eines längeren Artikels über ANTON MENGERS *Neue Sittenlehre* entwickelt[301]). Auch hier erklärt er: „Politischer oder sozialer Kampf ist unmöglich ohne sittliche Empörung gegen den Gegner" (S. 80); und: „Die sittliche Empörung gegen . . . . den materiellen Zwang der sozialen Mächte ist also die erste und letzte, die grundlegende Erscheinungsform des Klassengegensatzes, die primitivste und andauerndste Triebfeder des Klassenkampfes" (S. 81). Und doch stellt er auf derselben Seite die zwei einzigen Wege, die es gebe, „konsequent sozialistische Forderungen zu entwickeln", nämlich „den marxistischen und den ethischen", einander schroff gegenüber. Bei MARX schaffe die ökonomische Entwicklung sowohl die Produktionsweise wie „mehr oder weniger klare sittliche, politische, soziale Anschauungen, die in der Richtung des Sozialismus liegen". Der vormarxistische Sozialismus dagegen gehe von einer ewigen Ethik, ewigen Forderungen der Gerechtigkeit usw. aus, zu deren Durchsetzung eine neue Gesellschaftsordnung zu „erfinden" sei. Was zwischen diesen beiden Auffassungen des Sozialismus liege, sei „inkonsequenter Eklektizismus", der beide zusammenhanglos nebeneinander stelle und dadurch ihre „Einseitigkeit" zu überwinden glaube (S. 80 f.). Wir werden auf die Sache selbst noch zurückzukommen Gelegenheit haben.

KAUTSKY hatte wohl schon länger das innere Bedürfnis gefühlt, sich mit KANT und der Ethik in zusammenhängender Form auseinanderzusetzen; ja, er fand dies schließlich „dringend notwendig" „angesichts des großen Einflusses, den die KANTsche Ethik in unseren eigenen Reihen gewonnen". Diesem Bedürfnis entsprang die Anfang 1906 erschienene Schrift, deren Vorwort wir diesen Satz entnehmen: *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (Stuttgart 1906, VIII und 144 S.). Freilich wird auch sie von ihrem Verfasser selbst ausdrücklich nicht als sein „letztes Wort" über den Gegenstand, sondern als ein „Versuch", eine „Skizze" bezeichnet; aber sie ist doch die bisher einzige größere und zusammenhängende Darstellung des Themas aus der Feder eines „orthodoxen" Marxisten. Wir übergehen die Abschnitte, in denen er die „Ethik

des Darwinismus und Marxismus", d. h. für ihn die Erklärung des Entstehens und der Entwicklung der sittlichen Triebe und Vorstellungen nach den Theorien von DARWIN und MARX, mit vortrefflicher Klarheit auseinanderzusetzen weiß, und wenden uns gleich zu unserem prinzipiellen Thema.

Da sind wir nun wiederum in der eigentümlichen Lage, festzustellen, daß der strenge Marxismus gar nicht so weit vom Kritizismus entfernt ist, als er selbst glaubt, wenn er nur — gewisse eigene Gedankenreihen folgerichtig weiterführen wollte. Gleich im einleitenden Kapitel bemerkt KAUTSKY über den Unterschied von naturwissenschaftlicher und ethischer Methode sehr richtig:

„Die Naturphilosophie strebte nach der Erforschung der notwendigen Zusammenhänge von Ursache und Wirkung. Ihr Gesichtspunkt war der der Kausalität. Die Ethik dagegen handelt vom Sollen und Wollen des Menschen, von den Zielen und Zwecken, die er anzustreben hat. Ihr Gesichtspunkt ist also der des Zweckgedankens, der Teleologie"[302]. So ist es. Und deshalb betrachtet die kritische Ethik die nämliche Handlung, welche die Naturwissenschaft kausal zu erklären strebt, unter einem anderen Gesichtspunkt, dem des „Wozu?" anstatt des „Warum?". Ebenso spricht KAUTSKY auch in dem Abschnitt über „Freiheit und Notwendigkeit" (S. 26 bis 40), während er äußerlich gegen KANT polemisiert, anscheinend ohne es zu wissen, ganz Kantische Gedanken aus. Hier stellt er selbst „zwei verschiedene Welten" einander gegenüber: die Welt der Erfahrung, des Erkennens, der Notwendigkeit, des Kausalitätsgesetzes auf der einen, die des Handelns, der Freiheit, des Zweckgedankens auf der anderen Seite; nur daß er sie noch durch die Parallele: Welt der Vergangenheit — der Zukunft ergänzt. Und durchaus im Sinne von KANTs Lehre ist es, wenn er erklärt, daß Freiheit und Notwendigkeit, recht verstanden, sich nicht widersprechen, daß „die Zwecksetzung selbst von dem Moment an, wo ich mir den Zweck setze, wie jeder Gedanke, dessen ich mir bewußt werde, der Vergangenheit angehört und daher in ihrer Notwendigkeit als das Ergebnis bestimmter Ursachen erkannt werden kann" (S. 38). Demgemäß kann es unmöglich KANTs wahre Meinung sein, daß „das Sittengesetz aus dem Diesseits der sinnlichen Welt in das Jenseits einer übersinnlichen" (S. 40) gehöre. „Die Welt der Freiheit und des Sittengesetzes" ist auch nach kritischer Auffassung keine andere „als die der erkannten Notwendigkeit", — nur daß sie „unter einem besonderen Gesichtspunkt gesehen" (S. 40 oben) wird. Wie die sittlichen Anschauungen im Laufe der Menschheitsentwicklung entstanden sind und heute noch entstehen, das wird von der Kantischen Ethik vollkommen freigelassen. Mag man auf diesem Gebiete die Ansichten teilen, die KAUTSKY in seinen interessanten Kapiteln über „die Ethik des Darwinismus" (S. 44—68) und „die

Ethik des Marxismus“ (S. 69 ff.) aufstellt oder nicht: diese Fragen sind nicht Gegenstand, nicht Aufgabe der Ethik im kritischen Sinne, sondern wären von KANT der Anthropologie und Geschichtsphilosophie zugezählt worden.

Aber KAUTSKY vergißt eben im Laufe seiner in erster Linie der Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung gewidmeten Untersuchung jene anfangs von ihm selbst getroffene echt erkenntniskritische Unterscheidung zwischen Kausalität und Teleologie, „Naturphilosophie“ und Ethik, und betrachtet letztere nur oder doch fast nur vom naturwissenschaftlich-kausalen, vom Gesichtspunkt des Werdens der „sittlichen“ Triebe und Vorstellungen aus. Daß dabei auch manche Irrtümer über die Lehre KANTs unterlaufen, wollen wir ihm nicht allzu hart anrechnen, da solche Punkte, wie das a priori, das Ding an sich, die „Raum- und Zeitlosigkeit“ der „intelligibelen Welt“ ja selbst von Fachphilosophen häufig genug mißverstanden worden sind und noch mißverstanden werden, und da — was noch schwerer wiegt — der kritische Philosoph selber seine eigene neue, transzendentale Methode teils noch nicht überall konsequent durchgebildet, teils durch den Gebrauch psychologischer und metaphysischer Termini ihr Verständnis erschwert hat. Indem wir auf unsere diesbezüglichen Ausführungen an anderer Stelle[303]) verweisen, stellen wir hier nur fest, daß der Neukritizismus für die metaphysischen Reste in KANTs Weltanschauung oder gar für dessen persönliche Ansichten von Gott und Unsterblichkeit, Staat und Gesellschaft nicht verantwortlich ist.

Was uns von KAUTSKY trennt, ist seine Ansicht, daß durch den historischen Materialismus auch das „Geheimnis des sittlichen Ideals“ völlig enthüllt sei (S. 68), während dies nach unserer Meinung höchstens auf dessen Entstehung und Entwicklung, d. h. seinen jedesmaligen geschichtlichen Inhalt, nicht aber auf die Begründung seines Zieles zutrifft. Auch KAUTSKY bekennt sich in dem letzten: *Das sittliche Ideal* betitelten Abschnitt seiner Schrift (S. 135 bis 144) ausdrücklich zum ethischen Idealismus, und zwar nicht etwa bloß für seine Person, sondern im Namen der ausgebeuteten und aufstrebenden Klassen überhaupt (S. 135). Aber dies neue Ideal geht ihm nur aus einem unbestimmten „heißen Sehnen“ hervor und sei darum im Grunde nur „etwas rein Negatives“, nämlich „nichts als der Gegensatz zur herrschenden Sittlichkeit“. Gewiß ist das psychologisch ganz richtig geschildert, und ebenso unbestreitbar ist, daß Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit dem Urchristentum etwas anderes bedeuteten als der französischen Revolution, und für diese wieder etwas anderes als für die heutige Sozialdemokratie (S. 136 f.). Es stimmt weiter auch, daß sich zwar der einzelne im Gegensatz zu seiner Klasse zu einem neuen sittlichen Ideal durchzuringen vermag, daß dasselbe aber fruchtbringend wirken und soziale Kraft nur

dann entfalten kann, wenn es das Ideal einer Klasse wird (S. 138). Aber bei aller unvermeidlichen und unaufhebbaren historischen Bedingtheit schwebt doch dem ethischen Idealisten — und nicht zum mindesten dem sozialistischen — ein zukünftiges, positives Ideal als Ziel und Leitstern vor, wie dies gerade auch in KAUTSKYs Schriften oft genug zum Ausdruck gekommen ist. Selbstverständlich ist dies Ideal nicht „überirdischen Ursprungs“ (S. 139), sondern aus den Bedürfnissen der Gesellschaft erwachsen; aber wenn es „eine Kraft oder eine Waffe im gesellschaftlichen Kampfe ums Dasein“ sein soll, gerade dann bedarf es der „richtunggebenden Kraft“, des endzielhaften Charakters, dessen KAUTSKY es merkwürdigerweise entkleiden will. Ohne die Aussicht auf ein ideales, und zwar nicht bloß negatives, Ziel ist überhaupt ein erfolgreicher Kampf undenkbar. Im Gegenteil: gerade dadurch, daß das sittliche Ideal den Kämpfenden als Endziel vor Augen schwebt, erhält es erst seine Fähigkeit, eine geeignete „Waffe“ im sozialen Kampfe zu bilden, erhält dieser Kampf selbst erst seine begeisternde Kraft. Ohne das löst er sich in die doch gerade von KAUTSKY und seinen Anhängern im Bernsteinstreite mit Recht abgelehnte bloße „Bewegung“ ohne Endziel auf.

Gewiß hat die Ethik insofern „im wissenschaftlichen Sozialismus nichts zu suchen“, als er identisch ist mit der „wissenschaftlichen Erforschung der Entwicklungs- und Bewegungsgesetze des gesellschaftlichen Organismus“ (S. 141). Aber darum braucht die Ethik doch nicht bloß „stets nur ein Objekt der Wissenschaft“ zu bleiben. Vielmehr bleibt neben der Betrachtung der Welt vom Gesichtspunkt der Kausalität eben noch, wie wir oben von unserem Autor selbst gehört, der andere „Gesichtspunkt“ (S. 40) des Wollens, des Sollens, der Zwecksetzung (S. 3). Diese letztere zu ordnen: das eben ist die Aufgabe der Ethik. Wenn KAUTSKY zum Schluß einen „herrlichen Ausblick“ auf ein „sittliches Ideal“ eröffnet, in dem die „Gegensätze von arm und reich, von Ausgebeuteten und Ausbeutern, von Unwissenden und Wissenden“ aufgehoben sein werden (S. 143f.), so hantiert auch er mit moralischen Begriffen, mögen sie auch aus noch so „nüchternen“ ökonomischen Betrachtungen gewonnen sein. Es bleibt uns daher unerfindlich, weshalb er sich so sehr gegen die ausdrückliche Anerkennung ethischer Gesetzmäßigkeit sträubt: er, der doch an anderer Stelle[304]) selber ausgeführt hat, daß das Klasseninteresse des Proletariats mit dem der ganzen Gesellschaft zusammenfällt, daß man „eine Solidarität der Klassen leugnen und doch eine Solidarität der Menschen anerkennen kann“, daß gerade das sozialistische Ideal „an Stelle“ des Klassenkampfs die Solidarität der Menschen „setzt“, und somit die Sozialdemokratie „die höchsten und allgemeinsten Interessen der Menschheit“ vertrete. Mit seiner Berufung auf DIETZGEN (*Vorwort* S. V) hat er in diesem Punkte jedenfalls unrecht. „Was sittlich recht ist,“ sagt dieser anerkannte

Philosoph des Marxismus, „muß sich durch eine wissenschaftliche Methode einhellig feststellen lassen“; und es existiert „ein Zweck aller Zwecke: das menschliche Heil“.

Ein weiterer, unser Thema nahe berührender Aufsatz KAUTSKYs über *Leben, Wissenschaft und Ethik* — Juli 1906 in der *Neuen Zeit* erschienen[305]) — bildet eine Erwiderung auf eine Kritik seines Buches durch den Wiener Marxisten und Neukantianer OTTO BAUER, den wir weiter unten noch besonders behandeln; wir werden daher auch KAUTSKYs Erwiderung besser im Zusammenhang mit diesem erörtern.

### c) *Neuere Äusserungen. Schlussergebnis.*

Aus den seitdem veröffentlichten Schriften KAUTSKYs erscheinen uns noch zwei für unser Thema beachtenswert. Zunächst die aus einem Vortrage in Bremen hervorgegangene, zum 25. Gedenktage von Marxens Tod (März 1908) erschienene populäre Broschüre: *Die historische Leistung von Karl Marx*[306]). Hier bezeichnet es KAUTSKY als das wissenschaftliche Hauptverdienst von MARX, daß er „die gesellschaftliche Entwicklung in den Rahmen der natürlichen Entwicklung hineingestellt“ und so „die Kluft zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften ausgefüllt, die Einheitlichkeit der gesamten menschlichen Wissenschaft begründet“ habe (S. 12). Wenn ich ähnliches in meinem Wiener Vortrag ausgeführt habe, so stimme ich dagegen durchaus nicht KAUTSKYs Schlußfolgerung aus dem letztgenannten Satze bei, daß dadurch die Philosophie überflüssig geworden sei: eine Bemerkung, die er freilich sogleich durch den Zusatz einschränkt: „i n s o f e r n diese“ sich als „besondere, außerhalb der Wissenschaften und über ihnen stehende Weisheit“ betrachte (ebd.). Auch, was er g e g e n die „bürgerliche“ Erkenntniskritik zu sagen meint, kann jeder Anhänger der kritischen Philosophie unterschreiben, nämlich: „daß alle unsere Erkenntnis relativ ist, daß sie ein Verhältnis des Menschen, das Ich, zur übrigen Welt darstellt, uns nur dieses Verhältnis zeigt, nicht die Welt selbst“. Das ist kritischer Idealismus. Und weiter: „daß es keinen Abschluß für unsere Erkenntnis gibt, daß der Prozeß des Erkennens ein unendlicher, unbegrenzter ist, daß es zwar töricht ist, irgend eine Erkenntnis als der Weisheit letzten Schluß hinzustellen, aber nicht minder töricht, irgend einen Satz als der Weisheit äußerste Grenze aufzustellen, über die wir nie und nimmer hinauskommen könnten“ (ebd. S. 16). Das entspricht ganz der Auffassung des ‚Ding an sich‘ und der ‚regulativen Idee‘ KANTs, wie sie heute unter den sogenannten ‚Neukantianern‘ üblich ist[307]).

Aus der neuesten Broschüre KAUTSKYs endlich: *Der Weg zur Macht*[308]), ist für uns das vierte Kapitel von Interesse, weil es das Verhältnis der ökonomischen Entwicklung zum menschlichen W i l l e n beleuchtet. Niemals, erklärt er hier, hat MARX die Bedeutung des

Willens und die (von TUGAN-BARANOWSKY betonte) „Riesenrolle der menschlichen Persönlichkeit“ für die Gesellschaft verkannt; er hat nur die „Freiheit“ des Willens geleugnet, was etwas ganz anderes ist (S. 30). Im Gegenteil: „die ganze ökonomische Theorie wird zu leerer Begriffsspielerei für jeden, der nicht von der Erkenntnis ausgeht, daß die Triebkraft jedes ökonomischen Vorganges der menschliche Wille ist“ (S. 31). Und zwar ist „jede Form des Wollens“ in letzter Linie auf den „Willen zu leben“ zurückzuführen, wie übrigens auch KAUTSKYs revisionistischer Gegenpart MAX MAURENBRECHER ausgeführt hatte[309]). Ja, „diese Erkenntnis bildet den Ausgangspunkt der materialistischen Geschichtsauffassung“ (ebd.). Der nackte Lebenswille wird sodann, mit der Entwicklung der Technik, zum Willen, „besser“ zu leben, der den „Kulturmenschen“ kennzeichnet (S. 32). Er tritt naturgemäß in Kampf mit dem Lebenswillen anderer Individuen (S. 33), und treibt so die Arbeiter zum Kampf mit der Kapitalistenklasse. Der Wille als Kampflust aber wird bestimmt 1. durch den Kampfpreis, der den Kämpfenden winkt, 2. durch ihr Kraftgefühl, 3. durch ihre wirkliche Kraft (S. 36 f.); woran sich dann die weiteren Erörterungen der Schrift schließen.

Für uns bleibt das Ausschlaggebende bei dieser Untersuchung, daß auch hier unserem Marxisten sein Bestreben, die „Ethik“ aus seinen Betrachtungen auszuschalten, nie völlig gelingt. Denn schon Begriffe wie die des „besser Lebens“, des „Kulturmenschen“, der „dauernden“ Klasseninteressen gegenüber den vorübergehenden (S. 37), vor allem aber solche wie „das Endziel all unseres Strebens, die Befreiung der Arbeiterklasse und damit der Menschheit von jeglicher Klassenherrschaft“, das „unsere Kleinarbeit adelt“ (S. 40), — was können sie für einen anderen Sinn haben als einen moralischen? Zumal da KAUTSKY später selbst geradezu von der „moralischen Überlegenheit“ der Sozialdemokratie spricht, als „der einzigen Partei, die noch eine große Idee, ein großes Ziel verficht, die alle die Tatkraft und Hingebung zu entfesseln vermag, die aus einem solchen Ziele entströmen“ (S. 97).

Aus allem Vorangegangenen sehen wir, daß selbst der „orthodoxe“ Marxist KAUTSKY, auch da wo er die teleologische und ethische Betrachtung auszuschalten strebt, ethischen Gedankengängen nicht zu entrinnen vermag. Übrigens würde er selber sicherlich energisch dagegen protestieren, daß er eine sozialistische Ethik und ein sozialistisches Endziel leugne. Er kann sich nur, trotz mancher erkenntniskritischen Ansätze, diese Ethik und dieses Endziel nicht anders als genetisch-kausal begründet denken. Daß man jedoch ein guter Marxist und dabei doch ein guter „Kantianer“ — in unserem, modernen Sinne des Wortes — sein kann, beweist die Existenz und die wissenschaftliche Arbeit der Jung-Wiener, die wir jetzt, zum Schlusse unserer historischen Untersuchung, kennen lernen wollen.

## IV. Die Wiener Jung-Marxisten.

Zunächst erscheint es uns von Wert festzustellen, daß diese neukantischen Anhänger von MARX in Österreich nicht bloß gute und zwar politisch eher radikale als gemäßigte Sozialdemokraten, sondern auch ebenso gute Marxisten, und als solche auch von der Partei anerkannt sind. Die erste politisch-literarische Äußerung ihres philosophischen Hauptes, MAX ADLER (nicht zu verwechseln mit dem bekannten Führer der österreichischen Partei VIKTOR, oder mit dessen Sohn, dem Machianer FRIEDRICH ADLER), war eine Ablehnung jeder „Bernsteinerei". In zwei Artikeln der Wiener *Arbeiterzeitung* vom 22. und 24. Oktober 1901 trat er, gelegentlich der damaligen Revision des österreichischen Parteiprogramms, nachdrücklich für die „alte Fassung" ein, da der „alte Marxismus" unerschüttert geblieben sei; es bedürfe keiner Revision des prinzipiellen Standpunktes, höchstens einer Sicherstellung des Programms gegen den „Bernsteinianismus" auch für die Zukunft. Und die wissenschaftliche Programmschrift, mit der die neue Schule 1904 an die Öffentlichkeit trat, der erste Band der *Marx-Studien*[310]), bezeichnete sich auf dem Titelblatt als „Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus" und ist „Dr. VIKTOR ADLER, dem Organisator und Einiger des österreichischen Proletariats" gewidmet. Die Herausgeber bezeichnen als ihr Programm: „die systematische Erfassung der Lehren von KARL MARX und FRIEDRICH ENGELS, die Herausholung ihres vollen Inhaltes in einer bewußten Nachschöpfung aus dem Zusammenhange des gesamten Denkens bei ihren Schöpfern, endlich ihre Weiterbildung durch eine unausgesetzte Verknüpfung und Ineinssetzung ihrer Ergebnisse mit aller philosophischen und wissenschaftlichen Arbeit unserer Zeit" (Vorwort S. V). Ja, sie wollen den Namen „orthodoxe" Marxisten bereitwillig auf sich nehmen, insofern damit eine „Anerkennung ihrer wissenschaftlichen Konsequenz" ausgedrückt sei „gegenüber einer billig prunkenden Freiheit des Geistes, die öfters doch nur ausflatternde Beweglichkeit eines wechselnden Interesses oder mit trügerischer Weite des Blickes sich selbst täuschende Unzuverlässigkeit eingenommenen Standpunktes sein mochte" (ebd. S. VIf.). Freilich, sie wollen, um mit MARX' eigenen Worten zu sprechen, nicht „eine dogmatische Fahne aufpflanzen" und „der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegentreten: Hier ist die Wahrheit, hier knie nieder!" (S. VI). Sie wollen dem Geist, nicht dem Wort folgen (S. VII), da der Marxismus „kein starres System", sondern in beständiger Entwicklung begriffen und so reichhaltig und modern in seinen Gedanken sei, daß „eine bewußte Verknüpfung derselben mit dem Inhalt der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Arbeit unserer Zeit hergestellt" werden kann (S. VIIf.).

Und dies neue Unternehmen wurde nicht etwa von den *Sozialististischen Monatsheften,* sondern von der *Neuen Zeit,* nicht von EDUARD BERNSTEIN, den es vielmehr bekämpft, sondern von dem gut radikalen MAX ZETTERBAUM, einem langjährigen Mitarbeiter der *Neuen Zeit,* mit zwei längeren Artikeln[311]) begrüßt, die in den auch von der Redaktion nicht beanstandeten Satz ausmündeten: „Trotz ihres streng wissenschaftlichen Gepräges und Inhaltes und des inoffiziellen Charakters der Publikation, betrachte ich die *Marx-Studien* als einen Teil unserer Partei-Literatur" (a. a. O. S. 247).

Der zweite von uns näher zu behandelnde Wiener Marxist, OTTO BAUER, aber ist Begründer und Herausgeber der seit 1. Oktober 1907 erscheinenden Monatsschrift der österreichischen Sozialdemokratie *Der Kampf,* deren Name schon charakteristisch ist und die denn auch von der *Neuen Zeit* ebenfalls freudig als „Kampfgenossin" begrüßt wurde[312]). Außerdem stehen wohl auch R. HILFERDING und K. RENNER, die unten noch erwähnten Hauptmitarbeiter der *Marx-Studien,* dem Kritizismus nahe.

Der leitende philosophische Kopf unter diesen Wiener Jung-Marxisten ist

## A. Max Adler.

### 1. *Kausalität und Teleologie.*

Schon ehe seine große Abhandlung in den *Marx-Studien* erschien, hatte M. ADLER einen ungefähr zur selben Zeit[313]) entstandenen kritischen Aufsatz über *Sombarts historische Sozialtheorie,* d. h. eine Kritik von dessen Werk *Der moderne Kapitalismus,* in der *Neuen Zeit* veröffentlicht[314]). Bereits hier tritt — von der an SOMBART geübten Einzelkritik müssen wir natürlich absehen — der methodische Grundzug von ADLERs Denken hervor: die im Sinne des Kritizismus gedachte Unterscheidung von theoretischem Gesetz und geschichtlicher Betrachtung. Durch die Arbeiten SIGWARTs, SIMMELs, RICKERTs, in gewissem Sinne auch WUNDTs sei „außer Frage gestellt, daß die Betrachtung des Geschehens in seinem geschichtlichen Ablauf und die Erfassung desselben in seinem gesetzmäßigen Charakter sich begrifflich geradezu ausschließen". Denn die Geschichte hat stets nur mit dem einmaligen konkreten Geschehnis zu tun; das Gesetz dagegen, insbesondere auch das für die sozialen Erscheinungen so wichtige Entwicklungsgesetz, ist „ein allgemeiner Begriff", der in seiner logisch vollkommensten Gestalt „sozusagen außer allem Raum und aller Zeit ist und eben deshalb fähig wird, für alles Geschehene zu gelten, wo und wann immer es sich ereignet" (a. a. O. S. 550). „Der klargelegte Kausalzusammenhang ist nur das ursächlich irgendwie bestimmte Material des Gesetzes und nicht schon dieses selbst, wie z. B. die ursächlich stets bestimmten Fallvorgänge nur das Material des Fallgesetzes sind, das für sie

gilt, ohne sie auch nur um ein Titelchen zu bewirken“ (S. 557). Indem SOMBART dies nicht beachtet, geht er methodisch hinter MARX (S. 552ff.) und auch hinter STAMMLER (S. 556) zurück, der, obwohl Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung, „dieser Lehre näher steht[315]) als SOMBART, der sie weiterzubilden unternommen hat“.

Die bisherige wissenschaftliche Hauptarbeit MAX ADLERs aber ist die, zusammen mit einer nationalökonomischen Studie RUDOLF HILFERDINGs und einer rechtsphilosophischen, JOSEF KARNERs in den erwähnten *Marx-Studien* erschienene und mehr als die Hälfte des Bandes (S. 193—433) umfassende, umfangreiche Abhandlung: *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft.*

Es ist nicht ganz leicht, aus dieser scharfsinnigen Arbeit das für unsere Zwecke Wesentliche klar herauszuarbeiten, weil sie infolge der Überfülle von Problemen, die der Verfasser in dem dafür zu engen Rahmen behandeln will, der wünschenswerten Einheitlichkeit und Übersichtlichkeit ermangelt. Wir versuchen es dennoch im folgenden, obwohl wir uns bewußt sind, damit ihren reichen Gedankeninhalt nicht erschöpft zu haben. Auch von kritischen Auseinandersetzungen sehen wir ab[316]) und beschränken uns auf eine objektive Wiedergabe dessen, was mit unserem Hauptthema in näherer Beziehung steht.

Gleich in der Einleitung betont ADLER die Notwendigkeit einer an die kritische Philosophie KANTs anknüpfenden radikalen, d. h. bis auf die Grundlagen des Wissens reichenden Erkenntniskritik für den wissenschaftlichen Sozialismus. Der Marxismus am wenigsten dürfe sich einer Kritik entziehen, die „den Begriff der Wissenschaft selbst zum Gegenstande hat, die also auf die Möglichkeit und den Geltungswert der wissenschaftlichen Erkenntnis gerichtet ist“. Ein anderes Verfahren würde ein Mißtrauen in die eigene Kraft bedeuten. Hat doch MARX selbst sich „in einem großartigen, auf ihre Erkenntnisgrundlagen gerichteten Prozeß aus der HEGELschen Spekulation losgerungen“ (S. 197). Erst seit dem naturwissenschaftlichen Materialismus der 70er und 80er Jahre hat ein philosophiefeindlicher Zug im Marxismus Macht gewonnen (S. 199). Die jüngste „Krise des Marxismus“ habe letzterem daher nur Vorteile: „Klärung im eigenen Lager“, Ausbreitung seines Einflusses, wachsende theoretische Beachtung seitens der Gegner und das Bedürfnis nach Beseitigung der „mangelnden Präzision der Grundbegriffe“ gebracht (S. 207f.).

Als der Kernpunkt des heutigen zwischen Kausalität und Teleologie entbrannten „Streites um die Wissenschaft“ erscheint unserem Verfasser die Frage: ob eine „Geschichte als Wissenschaft“ und damit überhaupt sogenannte „Geisteswissenschaften“ mit einer be-

sonderen, teleologischen Gesetzmäßigkeit neben der kausalen der Naturwissenschaft möglich seien (S. 212ff.). Die Antwort lautet, nach langen, subtilen Auseinandersetzungen mit DILTHEY, MÜNSTERBERG, RICKERT, SIMMEL, STAMMLER und WINDELBAND, schließlich verneinend. Denn, wenn auch das Gebiet der „Geisteswissenschaften", insbesondere das der von MARX begründeten Sozialtheorie, ein anderes ist als das der Naturwissenschaft, insofern jene sich mit dem Zweckstreben des Menschengeistes anstatt mit der leblosen Natur befassen, wenn sie also auch der letzteren gegenüber eine gesonderte Betrachtungsweise zulassen, so läßt sich doch der Begriff der Wissenschaft im eigentlichen, auch kantischen Sinne des Wortes, „deren Gewißheit apodiktisch ist" (KANT), nur auf die Kausalbetrachtung erstrecken (Abschnitt VI, bes. S. 249 ff.). Die Gesetzmäßigkeit der Natur besteht, ob ich sie anerkenne oder nicht; die Wertunterscheidung dagegen nur für den, der werten will (S. 257). Aus der Wissenschaft ist jedenfalls zunächst der Zweck- und Wertbegriff, kurz der ganze „praktische Zug des Erkennens" ganz auszuschalten, der Tatbestand und seine Deutung streng auseinanderzuhalten (S. 330). Theoretischer und praktischer Standpunkt, Sein und Sollen, ebenso auch Müssen und Sollen (S. 233ff., 344ff.), sind voneinander zu scheiden, und zwar gerade nach KANTs erkenntniskritischer Methode (S. 326ff.). Die Beziehung des Erkennens auf einen Zweck, die Umbiegung der Denkgesetzlichkeit ins Teleologische, bedeutet „geradezu einen Bruch der kritischen Methode" (S. 405). Insbesondere das Fundament der Sozialwissenschaft ist nicht etwa im Bereich der praktischen Philosophie, sondern innerhalb der Sphäre der Naturwissenschaft (im weitesten Sinne des Wortes) zu suchen. „Wir brauchen nicht über die Gesetzlichkeit des theoretischen Erkennens hinauszuschreiten, um den transzendentalen Grund des Sozialbegriffs, also des gesellschaftlichen Seins zu gewinnen"; die „soziale Erfahrung" trägt, trotz ihrer spezifischen Eigenart, logisch gleichen Charakter mit der Naturerfahrung (S. 383).

Ein fester Standpunkt zu ihrer erkenntnistheoretischen Begründung aber läßt sich gerade in Anknüpfung an KANT gewinnen: nicht etwa in dogmatischem Anschluß an sein System, wohl aber durch prinzipielle Orientierung an seiner, d. h. der transzendentalen Methode, „deren ganze Tiefe uns HERMANN COHEN erschlossen hat" (S. 284f.). Diese Methode ist freilich nicht die des hausbackenen ‚gesunden Menschenverstandes', gegen die sich, in ähnlicher Weise wie KANT in seinen Prolegomenen, auch MARX und ENGELS ausgesprochen haben (S. 277f.). Sie faßt vielmehr die gesamte reale Welt, wie es wissenschaftlich auch gar nicht anders möglich ist, als „eine Verarbeitung der Masse des im Bewußtsein Gegebenen unter einem großen System von Regeln des

Denkens“, der „Vorstellungsverbindungen“ (S. 289), wie es auch der „Proletarierphilosoph“ DIETZGEN getan (S. 289 f. Anm.). Diese Gedanken sind aber auch die „immanente elementare Voraussetzung des logischen und methodischen Standpunktes von KARL MARX“ (S. 290 Anm.). MARX’ Betonung der Realität des Seins im Gegensatz zum Denken ist immer nur gegen den metaphysischen Standpunkt, und zwar in erster Linie denjenigen HEGELs, gerichtet, „trifft dagegen nicht den transzendentalen Standpunkt KANTs, den MARX selbst weder einnahm noch bekämpfte, da er damals gar nicht zur Diskussion stand“ (S. 320). Was um so erklärlicher ist, als in der Zeit, „in der das Denken von MARX seine Vollendung fand“, KANTs Philosophie fast verschollen, seine „Methode, der Kern seiner Problemstellung, die absolute Loslösung der Erkenntnistheorie von aller Metaphysik . . . vergessen und unbekannt“ war (S. 312 f.). „Wenn gleichwohl der Name KANTs stets vor denen FICHTEs und HEGELs genannt wurde, so geschah dies doch nicht anders, als wie man KLOPSTOCK vor LESSING und GOETHE anzuführen pflegte“; beachtet blieb nur seine praktische Philosophie, und auch deren transzendentaler Gesichtspunkt blieb verschüttet (S. 313). In Wahrheit bilden die „methodischen Voraussetzungen, auf die MARX seine sozialtheoretische Arbeit fundierte“, nämlich die „objektiv-logische Analyse und Formulierung der Grundbegriffe seines Systems“, die „unentbehrliche Vorbereitung“ zu der sogenannten ‚transzendentalen‘ Erörterung KANTs (S. 315). In seiner ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ ist das Wort ‚Kritik‘ unbewußt im Kantischen Sinne gebraucht (S. 316). Auch MARX erscheint das Konkrete als die „Einheit des Mannigfaltigen“, als „Prozeß der Zusammenfassung im Denken“ (S. 321), die ‚konkrete Totalität‘ als ‚Gedankentotalität‘, nämlich als „die Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffen“ (S. 322). Ja, auch die schwierige Lehre KANTs vom ‚Bewußtsein überhaupt‘ (oder der ‚synthetischen Einheit der Apperzeption‘) „läßt sich gerade durch die Denkweise von KARL MARX dem Verständnisse zugänglicher machen“ (S. 369 f.). Denn dieses ‚Bewußtsein überhaupt‘ ist kein individueller, sondern ein sozialer Begriff, für den das Individuum, wissenschaftlich gesprochen, nur eine Fiktion ist, wie das Atom in der Physik (S. 370). Bereits am Anfang sozialwissenschaftlichen Denkens tritt der Mensch als „vergesellschaftetes“ Wesen auf (S. 371 ff.), der ‚Mensch Paul‘ gilt ihm nur als „Erscheinungsform des *genus* Mensch“ (S. 377). Kurz, „mit demselben Denkmittel, das MARX behilflich war, seine ökonomische Analyse kritisch zu begründen“, läßt sich „auch die große Wahrheit der Lehre vom Bewußtsein überhaupt anschaulich machen“. Der ökonomische Korollarbegriff zu KANTs transzendentalem Begriff des Bewußtseins überhaupt ist der MARXsche des Wertes (S. 377). — Natürlich soll mit alledem MARX nicht zum

Erkenntniskritiker „und noch dazu KANTscher Observanz“ gestempelt werden. „Das philosophische Denken von MARX lag für sein Bewußtsein sicher nicht in der Richtung auf KANT, befand sich vielmehr in der heftigsten Opposition gegen die idealistische Philosophie, die ihm allerdings durch HEGEL vertreten war“. Aber es kam ihm (M. ADLER) darauf an zu zeigen, welche Stelle MARX’ Denken „im Zusammenhang der philosophischen Arbeit überhaupt, soweit sich dieselbe auf das Problem der Erkenntnistheorie bezieht, einnimmt“, wie ihn auch auf diesem Gebiet „sein scharf ausgearbeiteter Standpunkt logischer Kritik mit der kritischen Philosophie in eine Geisteslinie stellt“ (S. 324).

Übrigens gehört nach ADLER zu den „glücklichsten Anknüpfungspunkten“, den „mächtig fördernden neuen Anregungen“, die der Marxismus für seine eigenen Lehren in KANTs Werken findet (S. 226), auch KANTs Geschichtstheorie, wie sie namentlich in der — auch von uns in Kap. I ausführlich behandelten — Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte usw.* gegeben wird, die schon AUGUSTE COMTEs Bewunderung hervorgerufen habe. „In der Tat ist auch“, bemerkt ADLER (S. 227) dazu, „die Einwirkung KANTs durchaus eine solche im Sinne positivistischer Befreiung der Objekte der Geisteswissenschaften aus den Unklarheiten metaphysischer Anschauungen und Gewinnung derselben für die Methoden der Naturwissenschaft, da sein immer wiederkehrender Hauptgedanke ist, die in der Geschichte hervortretende Teleologie (den Fortschritt des Menschengeschlechtes) als die Wirkung eines Mechanismus zu betrachten, welche aus dem Widerstreit seiner elementaren Kräfte (der geselligen Ungeselligkeit des Menschen) als ein durchaus ungewolltes, vom Intellekt des Menschen aber erkanntes und deshalb festgehaltenes Gut hervorgeht“.

### 2. *Wissenschaft und Ethik. Rede zum Kantjubiläum.*

Nach allem Vorigen dürfen wir MAX ADLER auf theoretischem Gebiet wohl unbedenklich als „Neukritizisten“, d. h. als Anhänger der kritischen Methode betrachten, der auch wir huldigen. Nicht ebenso deutlich geht aus dieser Schrift sein „Neukantianismus“ auf dem Gebiete der Ethik hervor. Zwar in den methodischen Grundanschauungen ist er offenbar auch hier Anhänger der transszendentalen Methode. Klar unterscheidet namentlich der XIX. Abschnitt zwei streng geschiedene Gebiete: 1. das der denknotwendigen Beziehungen, d. h. die konsequente Weiterbildung der Denkformen, durch welche die ganze Welt um uns her aufgebaut ist; und 2. das der Wertbeziehungen, das sich stets an den Normen anerkennenden Willen richtet. „Wer ein Sollen nicht will, der scheidet sich nur aus aller sittlichen Gemeinschaft und dadurch unmittelbar vielleicht auch aus aller menschlichen Gemeinschaft“, aber

nicht aus der Natur überhaupt (S. 415). Die moralische Gesetzmäßigkeit hängt von dem Dasein ihres Bekenners ab, die theoretische oder Naturgesetzlichkeit nicht (S. 416 f.). [Gäbe es keine Menschen, so gäbe es doch auch keine „Naturgesetze". K. V.] Und in diese moralische Gesetzmäßigkeit hinein führt uns der aus dem Bereich der Wissenschaft verwiesene Zweckbegriff. „Hier, im praktischen Gebiete, ist der Zweckbegriff autochthon". „Eine Gesetzmäßigkeit des Wollens kann immer nur eine solche des Zweckes sein; jene andere, oft auch sogenannte Determination des Wollens ist ja nur eine Gesetzmäßigkeit des Geschehens" (S. 333).

Allein diese auch von ADLER anerkannte Gesetzmäßigkeit des Zwecks, des Wollens, der Ethik ist ihm keine Wissenschaft. Der Charakter des „absolut und objektiv gültigen Wissens" — denn das bedeutet Wissenschaft — kommt nur der Sphäre des Naturerkennens (S. 418), kurz gesagt also der Naturwissenschaft zu; ist doch Natur nach KANTs „großer" Definition: „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist". Als solche umfaßt sie denn auch, bei aller Verschiedenheit ihrer speziellen, „inneren" Methoden, die Wissenschaft vom geistigen und sozialen Leben (S. 419). Was über das Naturerkennen hinausgeht, mag es „Ethik oder Ästhetik oder endlich Philosophie" sein, ist nicht mehr strenge Wissenschaft, d. h. „es mehrt nicht den Bestand eines Systems objektiv gültiger Urteile, sondern es liefert nur Gesichtspunkte der Beurteilung oder Züge zum Bilde einer Weltanschauung" (S. 418 Mitte). Dabei muß es bleiben, „so wertvolle Einsichten uns auch die teleologische Auffassung vom geistig-sozialen Leben verschaffen mag" (S. 430), so sehr sie als „Kulturwissenschaft" uns „den Wert des Lebens eröffnet hat, oder den Sinn des geschichtlichen Werdens verstehen zu lassen versucht" (S. 431).

Die Abgrenzung von Natur- und Geistes- bezw. Sozialwissenschaft hat also innerhalb des Gebietes der Wissenschaft zu erfolgen. Subjektive Stellungnahme ist etwas anderes als Objektbetrachtung; die erstere „führt ganz und gar aus aller Wissenschaft heraus" (S. 426). Verwendet man das Wort ‚Wissenschaft' auch auf dem praktischen Gebiet, so hat es doch dort einen anderen Sinn (ebd.). Mit alledem will der Verfasser übrigens keineswegs die ungeheuere Fruchtbarkeit der teleologischen Auffassung bestreiten. Die Wissenschaft stellt immer nur eine Seite des Daseins und so auch des sozialen Lebens dar, diejenige nämlich, die „in Objektform gefaßt, in Allgemeinbegriffen abstrahiert und unter Gesetze gebracht werden kann" (S. 431). Ja, der Mensch ist sogar in erster Linie ein praktisches, vollendetes und zielsetzendes Wesen. Darin besteht der wahre „Primat der praktischen Vernunft". Die „eigentliche" Gesetzgebung des Menschen, die seine „aktuelle Wirksamkeit" betrifft, vollzieht sich im Bereich des Wollens. Wer

das eingesehen hat, wird sich zwar nie mehr „die Kreise der Wissenschaft durch den Wertbegriff stören lassen", aber er wird die Wissenschaft selbst als „Mittel für moralische Zwecke, als einen zu realisierenden Wert" betrachten (S. 431). Darin dachte KANT wie MARX (S. 432 Anm.). Denn auch für MARX-ENGELS vollzieht sich „nur in der praktischen Tat, welche die erkannte Naturgesetzlichkeit selbstgesetzten Zwecken bewußt unterstellt, der Sprung aus dem Reiche der Naturnotwendigkeit in das der Freiheit" (S. 432 f.). KANTs große Lehre vom Primat der praktischen Vernunft ist somit durch die Abweisung der teleologischen Auffassung aus dem Gebiete der Wissenschaft nicht nur „nicht in Frage gestellt", sondern im Gegenteil „erst ins rechte Licht gesetzt". Sie findet ihre direkte Fortsetzung in dem Satze, mit dem MARX das große Werk seines Lebens begann: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern (S. 433).

Diese Gedanken bilden den Schluß und die Quintessenz der ADLERschen Schrift. Erscheint ihr Verfasser demnach auch in der Art der Begründung seiner Ethik als in den Spuren des kritischen Philosophen wandelnd, so sieht es doch, mindestens an *einer* Stelle, so aus, als wolle er trotzdem den *Sozialismus* an die Kantische *Ethik nicht* anknüpfen. S. 285 Anm. nämlich erklärt er mit „besonderem Nachdruck" und, „um ärgerliche Mißverständnisse zu verhüten", daß „die hier vertretene Anknüpfung an KANT ganz und gar nichts mit der von der neukantischen Bewegung in- und außerhalb der Partei versuchten Zurückführung der politischen Forderungen des Sozialismus auf die Lehren der *praktischen* Philosophie KANTs zu tun hat, in welchem Sinne ja auch ED. BERNSTEIN und andere dem Revisionismus nahe stehende Sozialisten in die Parole ‚Zurück auf KANT' eingestimmt haben". Wir haben schon an anderer Stelle[317]) auf einen gewissen Widerspruch aufmerksam gemacht, in den der Verfasser sich hierdurch nicht bloß mit dem in derselben Anmerkung gepriesenen Führer der „Neukantianer" HERMANN COHEN, sondern auch mit sich selbst begibt. Immerhin, glauben wir im Sinne ADLERs selbst sagen zu dürfen, liegt der Nachdruck und die Hauptabsicht dieser Stelle *politisch* wohl in der Ablehnung BERNSTEINs und des ganzen Revisionismus, *wissenschaftlich* in der Ablehnung einer Teleologie, welche die Schranken mißachtet, die „allezeit Ethik und praktische Beurteilung überhaupt vom Erkennen und theoretischen Urteil scheiden werden" (ebd.).

Sollte hierüber noch ein Zweifel bestehen, so würde er gehoben durch die offene Art, in der sich MAX ADLER in seiner nur wenig später entstandenen und beinahe gleichzeitig erschienenen *Gedenkrede zum 100. Todestage* IMMANUEL KANTs über KANTs praktische Philosophie und den Sozialismus ausspricht[318]). In dieser ausgezeichneten Rede zum Preise KANTs, der auch heute noch „un-

mittelbarste, ja noch gar nicht ausgeschöpfte Gegenwart“ für uns ist (S. 51), kommt ADLER zwar nur kurz, gegen Schluß auf die Beziehungen des Sozialismus zu KANTs, auch von ihm (ADLER) anerkannter, praktischer Philosophie zu reden, aber um so deutlicher. „Die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung des Wollens war KANT nicht ein blutleerer Schemen; sie soll Gestalt und Leben annehmen in der Geschlossenheit des unablässigen Hinarbeitens auf eine solche Einrichtung des gesellschaftlichen Zustandes, in welcher die freie Willensentfaltung wirklich durchführbar sei: in der Idee der Erreichung einer äußerlich und innerlich vollkommenen Staatsverfassung, als des einzigen Zustandes, in welchem alle Anlagen der Menschheit völlig zur Entwicklung gelangen könnten“ (S. 82). Gerade aus der scheinbar individualistischen Philosophie KANTs breche „der soziale Gedanke mit einer noch unerhörten Intensität hervor, da er nicht mehr auf einen bloßen Trieb zur Gesellschaft gegründet, sondern als eine der Bedingungen aller Erfahrung und alles Wollens erkannt wurde“. So könne KANTs Erfahrungskritik in einen Begriff des Menschen ausmünden, „der die Welt, wie sie durch seine Erkenntnisformen da ist für alle, nun auch durch seinen Willen umschaffen kann für alle“ (S. 82 f.). Und er beschließt diesen ganzen Abschnitt mit dem Ergebnis: „So ist die praktische Philosophie KANTs im eminenten Sinne eine Philosophie der Tat, und es ist kein Zufall, daß ihre Lebendigkeit auch nach dieser Richtung sich darin erwiesen hat, daß, sowie unsere Zeit mit ihrer mächtigsten intellektuellen Erscheinung, der Wissenschaft, auf KANT zurückgegangen ist, sie auch mit ihrer mächtigsten praktischen Erscheinung, dem Sozialismus, an ihn wieder anknüpft“ (S. 83).

Dabei verleugnet dieser entschiedene Anhänger und Verehrer KANTs zugleich doch auch in dieser Gedenkrede, wie die hinzugefügten Anmerkungen zeigen, den entschiedenen historischen Materialisten keineswegs. Wenn gefragt wird, wieso bestimmte geistige Werte und Anschauungen in einer bestimmten Zeit überhaupt aufkommen und sich entwickeln konnten, dann ist „die kausal-genetische Betrachtung die einzig mögliche, und sie wird durch das schier unübersehbar scheinende Gewirr der ineinander greifenden sozialen Kausalfaktoren von dem grundlegenden Sozialprinzip der materialistischen Geschichtsauffassung sicher geleitet“ (S. 52). Neben dieser kausal-genetischen steht aber als gleichberechtigt die auch von MARX — in seiner Analyse des gesetzmäßigen Zusammenhangs der ökonomischen Erscheinungen — angewandte analytisch-logische Betrachtung, die den „nach eigenen Gesetzen“ bestehenden „inhaltlichen Zusammenhang des geistigen Prozesses selbst“ untersucht. „Ein Standpunkt des inneren Verständnisses der Kantischen Lehre kann nur aus dieser letzteren Auffassung gewonnen werden“ (S. 53). — Auch der Begriff der Entwicklung

hat KANT keineswegs, wie unklare Köpfe meinen, gemangelt. „Ist doch der Gedanke der synthetischen Einheit der Apperzeption geradezu das Denkmittel, mit welchem der ganze bis dahin starre Begriff unseres Erkenntnisvermögens aufgelöst wurde in einen Prozeß des Erkennens . .“ (S. 69 Anm.). Denn es ist eine Verflachung des Entwicklungsbegriffs, wenn man ihn nur in der Form der zeitlichen Folge auffaßt, „während er doch seinem Wesen nach ein Prinzip der ‚Wirksamkeit‘ nach eigener innerer Gesetzmäßigkeit bedeutet“ (S. 70 Anm.). Die Geschichte aber hatte mit dem Problem der Kritik der reinen Vernunft gar nichts zu tun (ebd.). — So bedeute denn das vielfach so mißverstandene Wort „Zurück auf KANT“ nichts anderes, als daß unser Denken „endlich in seiner Gegenwartsarbeit und für seine modernen Zwecke doch auch von dem Geistesschatze Gebrauch mache, der in der KANTschen Philosophie so lange brach gelegen“, um seine eigene Arbeit „durch Anknüpfung an tiefstdringende Ergebnisse der geistigen Arbeit zu vertiefen und zu befördern“ (S. 83 Anm.)[319]).

Auch in einem Jubiläumsartikel der Wiener *Arbeiterzeitung* zum 100. Geburtstage LUDWIG FEUERBACHs (28. Juli 1904) führt ADLER es als „häufig genug übersehenes“ Verdienst KANTs an, daß „seine Zurückführung unserer Erfahrung auf formale Elemente des allgemeingültigen Wissens den Begriff . . . einer allgemeinen logischen Gesetzgebung, in ihr also die Vorstellung der Verbundenheit jedes einzelnen mit jedem anderen, der unmittelbaren Vergesellschaftung der reinen Vernunft herstellt, in welchem Grunde allein, als in einer transzendental-sozialen Beziehung, erst der Begriff eines sozialen Lebens wurzelt.“

Die andere Seite des Themas KANT und MARX, nämlich das Verhältnis von Ethik und Wissenschaft beleuchtete ADLER von neuem in einem eben diese Überschrift tragenden Artikel derselben Zeitung (Ende April 1906), der eine Auseinandersetzung mit KAUTSKYs soeben erschienener *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* (s. oben S. 244 ff.) enthält. „Materialistische“ Auffassung bezeichne für den Marxisten nur denjenigen Standpunkt, „der die Summe aller Erscheinungen restlos nach Kausalgesetzen zu begreifen bestrebt ist“, mithin „eigentlich nur die radikale und methodische Ausschließung alles religiösen und spekulativen Wunderglaubens, aller Abirrung von dem redlichen Nährboden der Erfahrung.“ Das aber sei „ein Prinzip, dem gerade die kritische Philosophie sich von ganzem Herzen anschließt.“ Das Neue des historischen Materialismus gegenüber dem vulgär-naturwissenschaftlichen bestehe gerade darin, daß „diese neue Auffassung aus jeder Metaphysik, also auch aus der materialistischen, heraus- und in reine Wissenschaft hinüberführt.“ KAUTSKYs Buch trete übrigens von Anfang an einem flachen Skeptizismus und empirischen Relativismus in Sachen der

Ethik entgegen: er leugne keineswegs die Bedeutung oder gar die Existenz des ethischen Problems, ja er erkenne als Wesenscharakter des Ethischen dessen verpflichtende Kraft an. Aber er vermöge diesen Charakter nicht methodisch zu erfassen, weil er Sein und Sollen, Aussage und Forderung eines Geschehens nicht unterscheide; wobei das Sollen nicht in irgendwelcher inhaltlichen Bestimmtheit, sondern in der reinen Form zu erfassen sei, in der ein Inhalt erst als ethisches Gebot empfunden wird. „Gut ist das, was man soll.“ Ohne die Beachtung dieses Sollens werde das ganze ethische Problem beiseite geschoben, blieben auch die beiden Hauptprobleme, an denen (wie KAUTSKY selber nachweist) der bisherige Materialismus gescheitert ist, d. h. die sittliche Verpflichtung und das sittliche Ideal, ungelöst. Um eine neue sittliche Ordnung zu begründen, ist nach KAUTSKYs eigener Ansicht zweierlei vonnöten: ein sittliches Ideal und die sittliche Leidenschaft, für dieselbe zu kämpfen. Allein KAUTSKY frage nun nicht weiter: Was macht das Wesen dieses sittlichen Ideals, dieses moralischen Sinnes aus? Sondern er frage, bloß theoretisch orientiert, in einer Art „falschen Weichenstellung des Denkens“, nur nach den Ursachen beider. Und doch kann uns die Kausalerklärung ethischer Phänomene immer nur ihre historisch bestimmte Erscheinungsweise, ihr Auftreten, Werden und Vergehen erklären, niemals aber „den Bestand des Ethischen selbst, woran ich es als ethische Wertung erkenne“. Die methodische Rettung hat uns KANT gebracht, den KAUTSKY — von seinem rein naturwissenschaftlichen Standpunkt aus konsequent — bekämpft. Der Ethik als (Natur-) Wissenschaft steht die „auf das eigentliche Problem der Ethik, das Sollen, zurückgehende These: Ethik als praktische Philosophie“ gegenüber. Die materialistische Geschichtsauffassung ist eine vortreffliche Maxime (wie KANT sagen würde) der Kausalerklärung, ein Denkmittel der Wissenschaft, wie NEWTONs Gravitationsprinzip oder DARWINs Hypothese der natürlichen Zuchtwahl, dagegen nicht Philosophie. Ethik ist für sie nur die sozialwissenschaftliche Untersuchung eines bestimmten Seins und Geschehens, im Grunde also bloß ein Teil der Soziologie. Ihre (der materialistischen Geschichtsauffassung) Grenze fällt zusammen mit der Grenze der Naturwissenschaft überhaupt. Sie führt, wenn sie nicht im Unvollendeten stehen bleiben will, zu der von der kritischen Philosophie geleisteten Kritik der Vernunft, d. i. der theoretischen und praktischen Erkenntnis, zur Analyse der „formalen Aktionsbeschaffenheit unseres Selbst als denkenden und handelnden, d. h. logischen und ethischen Wesens, die naturgemäß aller Wissenschaft von der historischen Entwicklung beider zugrunde liegen muß“. Und „es spricht für den wissenschaftlichen Charakter des Marxismus, daß seine Grundgedanken, geradeso wie die der modernen Naturwissenschaft,

an der Grenze ihres Bereichs unmittelbar in die kritische Philosophie hinüberführen und dies zu ihrem richtigen Verständnis ganz unabweislich verlangen."

3. *Marxismus und Erkenntniskritik. ‚Marx als Denker'.*

Der erkenntniskritischen Weiterbildung des Marxismus widmet sich ferner ausdrücklich ein tiefdurchdachter Artikel ADLERs im Jahrgang 1907/8 der *Neuen Zeit*, betitelt: *Das Formalpsychische im historischen Materialismus*[320]). Nach ihm vermag die materialistische Geschichtsauffassung den für die geistige Arbeit des letzten Vierteljahrhunderts charakteristischen „grandiosen Zusammenstoß der Wissenschaft überhaupt mit der Erkenntniskritik" durchaus auszuhalten, sobald sie nur ihre eigenen Begriffe kritisch erfaßt; ja, dann erst erschließt sich ganz ihr tiefer Sinn. Daß die ökonomischen Lebensverhältnisse die geistigen Lebensformen nicht „bewirken" oder „erzeugen", sondern nur „bedingen" oder „bestimmen", ist schon durch den Wortsinn der betreffenden Stellen bei MARX und ENGELS bezeugt. „Kaum ein Marxist von wissenschaftlicher Bedeutung" hat die erstere, „skurrile" Ansicht vertreten. Die Position des historischen Materialismus wird freilich dadurch nicht besser, wenn „einige seiner Vertreter" sie auf den metaphysischen Materialismus stützen, mit dem er „gar nichts zu schaffen" hat: „das Materielle, von dem MARX und ENGELS sprechen, ist etwas durchaus anderes als die Materie der Naturwissenschaft" (S. 54). Die letztere ist stets quantitativ bestimmbar, das erstere dagegen bezieht sich ausschließlich auf menschliche Lebensverhältnisse, steht, als das „im Menschenkopf umgesetzte" Materielle (MARX), „von vornherein schon mit dem Ideellen in derselben Sphäre, nämlich in der psychischen, in welcher allein Lebensverhältnisse vorkommen können" (S. 55). Und wie „das Soziale nur im Individualen gegeben ist, weil es nur hier erlebt wird, und von hier aus erst auf einen anderen Ausdruck gebracht wird": so ist andererseits „das Individuale seiner ganzen geistigen Beschaffenheit nach notwendig und von vornherein sozial"[321]). Worin besteht nun die grundlegende Gesetzlichkeit dieses Psychischen? ADLER antwortet, in völliger Übereinstimmung mit uns sogenannten „Neukantianern": in seiner Normmäßigkeit, d. h. seiner „Ausrichtung auf oberste Einheitsziele". „Durch die Richtmaße der Logik, Ethik und Ästhetik erhalten wir im Denken, Wollen und Genießen die Ungestörtheit unseres psychischen Gleichgewichtes gegen logische Widersprüche, ethische Mißbilligung und ästhetische Unlust" (S. 56). Die bloß physische Selbsterhaltung wird damit zur seelischen Selbstbehauptung, d. h. Behauptung einer selbstbewußten Einheit. Denn in lebendigem Einheitsstreben, in einer „unausgesetzten Aktivität", die „ihr Maß in sich hat", besteht der erkenntniskritische Begriff der menschlichen Natur nach

ihrer geistigen Seite hin (S. 56). Ihre bewußt gewordenen Richtmaße sind die Ideen der Wahrheit, der Sittlichkeit, des Rechtes und der Kunst (S. 58); ihr Mittel: zweckbewußte menschliche Arbeit. Denn der formale Charakter, die in der Gesetzlichkeit des Logischen und des ethischen bzw. ästhetischen Wertes begründete „Normmäßigkeit", strebt danach, „aktuell" zu werden, d. h. in zweckbewußter Arbeit „allen Lebensinhalt in einem zur Allgemeinheit strebenden, also immer größere Kreise der Nebenmenschen umfassenden Prozeß jener Gesetzlichkeit gemäß zu gestalten" (ebd.). So wird die innere Gesetzlichkeit überall zur äußeren Kausalität. Die Idee bildet zwar die Triebkraft, das materielle Leben aber die „Maschine" des sozialen Lebens (S. 59). „Der Grad der erreichten Natur- und Gesellschaftsbeherrschung bestimmt den Verwirklichungsgrad der Idee" (ebd.). Die ökonomischen Verhältnisse „bezeichnen die Grenzen der Entwicklungsmöglichkeiten des sozialen Lebens, bestimmen in der wechselnden Art ihrer Struktur den jeweiligen Inhalt seiner Ideen . . . ., die Fülle der Mittel zu ihrer Bearbeitung und das Hervortreten von gesellschaftlichen Aufgaben zu ihrer Zeit." Aber, „daß die Gesellschaft überhaupt Aufgaben hat, das erwächst ihr nicht aus den ökonomischen Verhältnissen" (S. 60).

Die Zerteilung des geschichtlichen Prozesses in einen materiellen und einen ideellen Faktor ist unkritisch und dualistisch und eigentlich auch unmarxistisch. Die Gesetzlichkeit des sozialen Lebens kann nur eine einzige sein: die psychische. Analog dem bekannten Satze KANTS: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind", formuliert ADLER glücklich: „Das Ideelle ohne das Materielle ist wirkungslos, das Materielle ohne das Ideelle ist richtungslos". Und so ergibt sich ihm die Zusammengehörigkeit der beiden großen Denker KANT und MARX, „von denen der erste uns die psychische, der zweite die soziale Seite dieser Wahrheit erschloß" (S. 62). So kommt unser Wiener Marxist von einer anderen Seite her zu derselben methodischen Verbindung von Marxismus und Erkenntniskritik, wie sie sich — wenn auch in verschiedenem Stärkegrade — in den Schriften COHENS, STAMMLERS, NATORPS, STAUDINGERS und den meinigen findet.

Hatten die bisher besprochenen Schriften unseres Autors vorzugsweise die kritische Philosophie selbst oder doch ihr Verhältnis zum Marxismus im Auge, so schildert seine letzte größere Arbeit: *Marx als Denker*, zum 25. Gedenktag von dessen Tod verfaßt[322]), natürlich in erster Linie die philosophische Eigenart und Entwicklung Marxens selbst. Er ist nach ADLER kein „Materialist" im gewöhnlichen Sinne des Wortes; auch ihm ist die Welt „ein Produkt des denkenden Kopfs". Ihre naturgesetzliche Betrachtung und geistesgesetzliche Analyse schaffen die wissenschaftliche Erfahrung (S. 8). Daß MARX und sein Freund ENGELS sich an HEGEL an-

schließen konnten, erklärt der Verfasser, unserem Empfinden nach etwas gekünstelt, damit, daß in HEGELs Philosophie, trotz ihrer konstruktiven Form und ihres metaphysischen Inhalts, „in gewissem Sinne“ doch eine Abkehr von FICHTEs und SCHELLINGs in der Luft schwebender Spekulation, eine „Rückkehr zur Wirklichkeit“, eine Tendenz zur gesetzmäßigen Erfassung der Erfahrung gelegen habe (S. 12). KANTs kritische Philosophie aber erschien — wie dann sehr richtig ausgeführt wird — HEGEL, und damit auch den beiden Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus, „noch nicht in jener grandios monistischen Weise, in welcher das Ding an sich nichts anderes bedeutet als die bloße kritische Erinnerung, daß die gesamte Erfahrungswelt nicht unabhängig vom erkennenden Bewußtsein erfaßbar ist“; und seine kritische Selbstbeschränkung, die wir heute nicht mehr als Schranke, sondern geradezu als Befreiung von einem doch unerreichbaren Absoluten empfinden, dünkte ihnen eine Entthronung der Vernunft (S. 12 f.). So trieb den jungen MARX gerade seine Abwendung von dem „Idealismus“ (FICHTE, SGHELLING) und der „im älteren Kantianismus ganz formalistisch gewordenen“ kritischen Philosophie zu HEGEL. Dieser vertrat ihm den Gedanken der Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Prozesses. Er macht es zu seiner theoretischen Lebensaufgabe, „die geistige Natur ebenso notwendig zu finden wie die körperliche“ (vgl. S. 36 unsres Buches). Das Sein des historischen Prozesses aber ist soziales Sein, d. h. auf die Gattung bezogenes Denken und Handeln (S. 36), mithin psychische Energie (S. 38, vgl. ADLERs vorigen Aufsatz). Das Problem, wie etwas als kausal notwendig bestimmt und zugleich doch als Forderung des Willens auftritt, löst sich in MARX' Begriff der menschlichen Praxis (S. 40). Der „Mechanismus“, der ihm so oft vorgeworfen wird, bedeutet tatsächlich nur die „absolute Unverbrüchlichkeit der Kausalität des sozialen Geschehens“ (S. 47). Was für das wollende Bewußtsein Ideal werden muß, ist für das erkennende nur Vollziehung von Notwendigkeiten des Geschehens (S. 45). Der vielberufene Satz, die Arbeiterklasse habe „keine Ideale zu verwirklichen“, will daher nur der utopistischen Denkweise entgegentreten. Er „schließt zwar alle idealistische Schwärmerei und moralische Wertung radikal aus der Wissenschaft als heillose Verwirrung ihrer methodologischen Grundlagen aus, umschließt aber gleichzeitig den praktischen Idealismus sozialen Handelns“ (S. 48).

Die Umwandlung der metaphysischen Eigengesetzlichkeit des absoluten in die historische des menschlichen Geistes bedeutet die Entwicklung von HEGEL weg zur materialistischen Geschichtsauffassung. Diese geht bei MARX nicht bloß zeitlich, sondern auch systematisch der ökonomischen Kritik voraus; die letztere ist nur eine logische Konsequenz der ersteren. Stellt doch das *Kapital,* wie auch KAUTSKY einmal sagt, nur die Anwendung der materialistischen

Geschichtsauffassung auf eine bestimmte, nämlich die kapitalistische, Geschichtsepoche dar (S. 9). Die ökonomische Kritik von MARX führt die juristischen, politischen, ökonomischen Begriffe, vor allem den grundlegenden des Wertes, auf gesellschaftliche Zusammenhänge, mithin auf den tätigen Menschen, zurück (S. 65). Das war denn auch der philosophische Ausgangspunkt des MARX der 40er Jahre: die „menschliche Emanzipation" (S. 66 ff.). Die Anwendung aber der neuen sozialen Erkenntnis auf die Wirklichkeit heißt P o l i t i k (S. 72 ff.). „V e r d i r b t die alte Form der Politik vielleicht wirklich den Charakter", so „v e r l a n g t diese neue sicherlich einen Charakter" (S. 75). Denn sie ist entschlossene Anwendung der Theorie, oder vielmehr deren Umschlagen in die Praxis, als „die kundige, sachgemäße Arbeit an der Einrichtung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens".

In dem *Anhang* (S. 82—96) seiner Schrift, einem vorher bereits im *Kampf* veröffentlichten Aufsatz über *Marx und die Dialektik*, bemüht sich ADLER, diesen am heftigsten (u. a. auch von BERNSTEIN) angegriffenen und selbst von den Anhängern „am lauesten verteidigten" Teil der marxistischen Theorie, den von MARX und ENGELS sehr hoch gehaltenen Begriff der D i a l e k t i k, zu rechtfertigen. Freilich, wie er selbst alsbald (S. 83) zugesteht, doch nur dessen „Kern". Bei HEGEL bedeutet ‚Dialektik' zweierlei: 1. eine M e t h o d e des D e n k e n s, 2. eine Art des S e i n s, nämlich die Gegensätzlichkeit, den ‚A n t a g o n i s m u s' im Ablauf seiner realen Vorgänge (S. 85). Nur die erste Bedeutung konnten MARX und ENGELS eigentlich brauchen, indem sie „das Denken nicht mehr als die äußerliche Verbindung von starren Begriffen, sondern als das Übergehen und Auseinanderhervorgehen aller seiner Bestimmungen, als eine E i g e n g e s e t z l i c h k e i t" faßten (S. 86). Dieses Bewußtsein, in dem „jede gewordene Form im Flusse der Bewegung" (MARX) aufgefaßt wird, war es, das die beiden Begründer des historischen Materialismus als „Kern" der HEGELschen Dialektik in ihre Auffassung „hinüberretteten". Aber neben dieser berechtigten Dialektik als M e t h o d e, ging doch auch die Dialektik als „U n i v e r s a l-gesetz der N a t u r" aus HEGEL in ihr Denken über, zumal da sie diesen dialektischen Antagonismus in dem grandiosen Erfahrungsfaktum des gesellschaftlichen Lebens bestätigt sahen (S. 88 f.).

MARX' gesamte wissenschaftliche Arbeit war „von einem klaren Bewußtsein ihrer methodologischen Voraussetzungen" (S. 49 Anm.) und von einer „fortwährenden gedanklichen Beziehung der konkreten Formen auf die Totalität ihrer Erscheinungsbedingungen" (S. 49) begleitet. So ist ihm auch der E n t w i c k l u n g s begriff kein einfacher Naturbegriff, sondern eine notwendige Denkvoraussetzung des sozialen Lebens, die erstens „durch den Gedanken einer aus eigener Gesetzlichkeit vor sich gehenden Bewegung", zweitens

„durch die Richtungsbestimmtheit dieser Bewegung auf ein Ziel“ bestimmt wird (S. 91, vgl. 89); wie er denn auch auf dem Gebiete der Geisteswissenschaften (LEIBNIZ’ Prinzip der Stetigkeit) zuerst entsprungen ist (S. 92). Die HEGEL-MARXsche ‚Negation der Negation‘ hat, nach Abstreifung des ontologischen Charakters, nichts Mystisches mehr; sie kehrt in SPENCERs Entwicklungsbegriff ebenso wie in WUNDTs ‚Heterogonie der Zwecke‘ wieder. Und das berüchtigte ‚Umschlagen der Quantität in die Qualität‘ bedeutet methodisch „nichts anderes als die Möglichkeit der Rückführung einer Qualitätsänderung auf eine für sie charakteristische Quantitätsänderung“: ganz entsprechend dem Programm der modernen Wissenschaft, „alle Vorgänge der Natur nach raum-zeitlichen Begriffen zu denken, soweit dies angängig ist“ (S. 94). Freilich ist gegenüber manchen Kritikern des Marxismus das „auch von den marxistischen Anhängern der Dialektik noch nicht genügend gewürdigte“ Moment zu betonen, daß innerhalb des von der Wissenschaft geforderten Kontinuums von Raum, Zeit und Qualität dennoch stets Diskontinuität (Sprunghaftigkeit) bleibt, daß z. B. „keine noch so strenge Kontinuität aus Weiß je nur die leiseste Nuance von Grau macht“ (ebd.). Noch deutlicher stellt „das aus dem Zusammenwirken geistiger Faktoren hervorgehende Resultat nicht eine bloße Summe, sondern eine neue Potenz dar“ (S. 95). Evolution ist in diesem Sinne auch Revolution, d. h. Entfaltung eines Neuen. Und schließlich ist nicht bloß die Wirkung durch die Ursache, sondern auch, so paradox es klingen mag, die Ursache immer von dem bestimmt, was als ihre Wirkung erscheinen soll; so kann z. B. als Ursache eines Todesfalls Mord, Gift oder Gehirnlähmung angegeben werden, je nachdem vom Standpunkt des Juristen, des Apothekers oder des Arztes geurteilt wird (ebd.). Ebenso erweist sich auch im sozialen Leben der Mensch als ein zugleich leidendes und tätiges Wesen, „ein Wesen, auf das nur gewirkt werden kann, indem es selber wirkt“, wie MARX es in seiner Lehre von dem ‚neuen‘ Materialismus (FEUERBACH-Thesen, vgl. oben S. 49) begründet hat. Kurz, aus dem für so „unfruchtbar und müßig“ gehaltenen dialektischen Denken gehen in Wirklichkeit „alle theoretischen Grundelemente des Marxismus“ und schließlich aus diesem „Begreifen der menschlichen Praxis“ auch das „Eingreifen in diese Praxis“ hervor (S. 96).

Wir haben die Arbeit des philosophischen Führers der Wiener jüngeren Marxisten besonders ausführlich behandelt, weil sich kaum irgendwo anders unter den Parteisozialisten eine so tiefgehende und methodisch durchgedachte Verbindung von ‚KANT‘ und ‚MARX‘, d. h. erkenntniskritisch-ethischer und ökonomisch-historischer Motive des Sozialismus findet. Wir kommen zum Schlusse zu seinem politischen und philosophischen Freunde OTTO BAUER (Wien), dem Begründer

und Herausgeber der wissenschaftlichen Monatsschrift der österreichischen Sozialdemokratie (*Der Kampf*, vgl. oben S. 251), der zwar in erster Linie Nationalökonom und Politiker ist, aber auch die von uns behandelten Probleme gelegentlich zum Gegenstande längerer, durch besondere Klarheit sich auszeichnender Ausführungen gemacht hat.

### B. Otto Bauer.

#### 1. *Marxismus und Ethik* (contra KAUTSKY).

Im Gegensatz zu den oft recht subtilen Erörterungen ADLERs, geht BAUER in einem die Überschrift *Marxismus und Ethik*[323]) tragenden Aufsatz in der *Neuen Zeit*, der zugleich eine Kritik von KAUTSKYs *Ethik* darstellt, von einem Beispiel aus dem Leben aus. Ein Arbeiter X., der, in äußerste wirtschaftliche Not geraten, sich in Gefahr sieht, Streikbrecher zu werden, hat ihn um Rat gefragt, was er in solcher Lage tun solle. Vergebens weist der Gefragte ihn zunächst auf sein eigenes wohlverstandenes Interesse, dann auf seine Zugehörigkeit zur kämpfenden Arbeiterklasse, auf deren Entstehung und auf ihr Recht hin; er zitiert ihm ganze Stellen aus KAUTSKYs Schrift von der Heranbildung sozialer Triebe und Tugenden. Allein X. will von ihm „keine Vorlesung darüber, wie die Vorstellungen vom Sittlichen entstehen", sondern „Antwort auf die Frage: Was soll ich tun?" (a. a. O. S. 486). „Du sollst mir nicht sagen, wie es ursächlich zu erklären wäre, wenn ich den oder jenen Entschluß gefaßt hätte, sondern du sollst mir sagen, welchen Entschluß ich fassen soll". Kurz, der Befragte sieht ein, daß es „etwas anderes ist, die sittlichen Erscheinungen zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen", nämlich sie auf ihre historisch bestimmten natürlichen und sozialen Bedingungen zurückzuführen, als „auf eine sittliche Frage des Lebens zu antworten", sieht, daß das Sollen etwas anderes bedeutet als das Sein und das Werden. „Die Wissenschaft freilich hat es nur damit zu tun, was war und ist und sein wird: zu werten, sittlich zu beurteilen ist nicht ihr Amt" (S. 487 f.). Eine „Wissenschaft" vom Sollen hält mit seinem Freunde ADLER auch BAUER für unmöglich. Und, soweit KAUTSKY die wechselnden geschichtlichen Vorstellungen vom Sittlichen mit Hilfe der materialistischen Geschichtsauffassung wissenschaftlich zu begreifen sucht, weiß BAUER sich mit ihm, zwar nicht in allen Einzelheiten, aber doch grundsätzlich eins. Allein KAUTSKY schließe die Frage nach dem sittlichen Wert einer Handlung aus. Es gelte aber nicht bloß, zu beweisen, daß das sittliche Gebot in einem bestimmten Falle wie jenem unseres X. „proletarisch", sondern daß es „richtig" ist. „Wenn es doch keine moralischen Gebote gibt, die immer und überall gelten, sondern jede Klasse neue moralische Vorstellungen erzeugt, ja selbst die Ethik jeder Klasse im Laufe ihrer Geschichte

sich verändert, wie könnte dann von einem Imperativ ausgesagt werden, daß er der rechte, das heißt doch wohl der allgemeingültige ist?" (S. 489). Die Lösung bietet die Ethik KANTs.

KANT untersucht nicht, wie die Erfahrung entsteht, sondern woraus sie besteht. Und „Erfahrung" bedeutet ihm Wissenschaft, in erster Linie mathematische Naturwissenschaft nach NEWTONscher Methode, wie BAUER unter Hinweis auf HERMANN COHEN ausführt. Die Materie der Erfahrung hängt von den natürlichen und sozialen Verhältnissen ab; hier ist darum das Herrschaftsgebiet der materialistischen Geschichtsauffassung. KANTs Interesse aber ist ihrer Form, d. h. den ihr zugrunde liegenden, sie erst möglich machenden Einheiten, zugewandt; das bedeutet das *a priori*, das die ‚transzendentale' Methode (S. 489 f.). Gewiß ist das Entstehen auch der letzteren geschichtlich, schon durch die philosophischen Vorgänger, bedingt, und speziell in KANTs Philosophie ist sie noch „mit Fragestellungen vermengt, die uns nichts mehr kümmern", wie seinem sogenannten „praktischen Vernunftglauben". Von solchen anderen, metaphysischen oder psychologischen, Fragestellungen gilt es die transzendentale Methode reinlich zu scheiden. Sonst verfällt man in einen Vulgärkantianismus, der das Neue in KANT gar nicht sieht. „Es ist vor allem das Verdienst HERMANN COHENS, daß wir die reinen Formen der Anschauung als die Methode der Mathematik und die reinen Formen des Denkens als die Methode der Mechanik wieder begreifen gelernt haben" (S. 491). Dagegen erscheint KANT bei KAUTSKY als Skeptiker, der nur Erscheinungen statt der Dinge an sich erkennen zu können meint, während er doch in Wahrheit gerade — darin MARX verwandt — die Erfahrung als Wissenschaft gegen allen Zweifel sichern will.

Dieselbe Methode aber schlägt der kritische Philosoph auch in der Ethik ein. Auch hier ist die Materie empirisch bestimmt. „Es gibt keinen einzigen inhaltlich bestimmten Satz der Ethik, der überall und immer gelten würde" (S. 492). KANT dagegen „wendet sich auch hier wieder der formalen Gesetzlichkeit des Sittlichen zu" und kann daher mit der materialististischen Geschichtsauffassung, die sich auf einem ganz anderen Gebiete bewegt, gar nicht zusammenstoßen. Es ist für sein Problem ganz ohne Bedeutung, „woher das menschliche Bewußtsein diese formale Gesetzlichkeit empfangen hat", ob durch ‚Offenbarung aus einer intelligibelen Welt' oder durch seine eigene Entwicklung aus dem tierischen; er untersucht vielmehr, worin sie besteht. Und er findet ihr Kriterium in der Fähigkeit der Maxime, Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung zu sein: „KAUTSKYs Argumente treffen also auch hier nicht KANT, sondern jenen gewissen Vulgärkantianismus, den sich Freunde und Gegner KANTs während eines Jahrhunderts zurechtgezimmert haben, zu dessen Entstehen freilich KANT selbst gerade auf dem Gebiet der

Ethik sehr viel beigetragen hat“ (S. 493). Die materialistische Geschichtsauffassung, so faßt schließlich unser Autor den Unterschied zusammen, befähigt uns, alle die widerstreitenden Maximen der Gegenwart „in ihrer Notwendigkeit zu begreifen“; die kritische Philosophie KANTs macht es uns möglich, „die gleich notwendigen Handlungen verschieden zu werten, die lockende Maxime der einen zu verwerfen, dem kategorischen Imperativ der anderen zu folgen“ (S. 494 f.). In diesem Sinne bietet sie einen methodischen, einen wissenschaftlichen Halt gegen einen ethischen Skeptizismus und Relativismus, „der Menschen genügen mag, die sich damit begnügen, die Welt anzuschauen und zu begreifen, der aber nie und nimmer den befriedigen wird, der wollen, handeln, leben will“ (S. 495).

Droht nun aber, wie KAUTSKY fürchtet, dem Sozialismus von KANT die Gefahr eines Rückfalls in den glücklich überwundenen Utopismus? Ja, wenn man den Sozialismus bloß auf eine bestimmte Rechtsordnung, und sei es auch die des gesellschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln, begründen, diese an sich als die Verwirklichung des Sittengesetzes erweisen will, während eine solche Rechtsordnung doch ganz verschiedene Funktionen der Rechtsinstitute einschließen kann[234]). Die theoretische Begründung des Sozialismus kann nur über MARX gehen; denn die Wissenschaft muß der sittlichen Wertung voraufgehen. Allein „die Erkenntnis, daß der Sozialismus sein wird, macht mich noch nicht zum Kämpfer für ihn“. Deshalb ist die praktische Stellungnahme zu ihm eine sittliche Frage (S. 497). Darum will BAUER keineswegs etwa, dem „Versuche einiger Revisionisten“ folgend, „das praktische Grundgesetz KANTs in die Begründung des Sozialismus einführen“; ein solcher Versuch beruhe vielmehr auf der „schwersten Sünde, die man gegen den Geist der KANTschen Philosophie begehen kann“: der fortwährenden „Vermengung des theoretischen und des praktischen Gesichtspunktes“ (S. 498). Keine Zeile des MARXschen Werkes kann durch den kategorischen Imperativ, keine ökonomische und soziale Wissenschaft durch Moralpredigten oder Vorträge über die formale Gesetzlichkeit des sittlichen Wollens ersetzt werden (S. 499). Aber der historische Materialismus würde die Geschäfte der Feinde der Arbeiterklasse besorgen, wie der Darwinismus es vielfach schon heute tut, wenn er die Aufgabe, alle Maximen wissenschaftlich zu begreifen, nicht streng von der anderen schiede, welche von ihnen uns führen soll. „Wer, vom ethischen Skeptizismus beirrt, meint, es gebe für ihn keine Norm der Wahl, weil er ja das Wollen aller Klassen in seiner Notwendigkeit begreife, den lehren wir, sich der formalen Gesetzlichkeit seines Wollens wieder zu erinnern, dem geben wir das Kriterium, das ihn befähigt, das Wollen der Arbeiterklasse von dem der Bourgeoisie zu unterscheiden“ (S. 498). Und dazu können wir „KANTs Vernunftkritik nicht entbehren“. „Ein

fester Damm gegen das Hereinbrechen des Skeptizismus, der unser Wissen zu eitel Schein, unser Sollen zu einem Spiele blinden Ungefährs machen will: das ist uns die kritische Philosophie" (Schlußsatz, S. 499).

### 2. *Kautskys Antwort.*

Man sollte meinen, ein so guter Marxist wie OTTO BAUER, der keine Zeile von MARX durch KANTs Ethik ersetzt sehen will (s. oben), müßte mit seinen klaren methodischen Ausführungen auch auf KAUTSKY durchschlagenden Eindruck gemacht haben. Dem ist jedoch nicht so. KAUTSKY, der bereits in der folgenden Nummer der *Neuen Zeit* erwiderte[325]), findet zwar BAUERs Artikel „sehr wohl durchdacht und konsequent", auch „eine Reihe sehr beachtenswerter und höchst sympathischer Gedanken" darin, erklärt auch, daß „zwischen uns in den wichtigsten konkreten Fragen große Übereinstimmung besteht." Aber auf den Hauptgedanken des BAUERschen Aufsatzes, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Ergänzung der genetischen durch die kritische Methode, geht er nirgends näher ein. Er kämpft nicht gegen BAUER und die transzendentale Methode, sondern im Grunde nur gegen den alten, historischen KANT oder auch, um mit BAUER zu reden, gegen den ‚Vulgär-Kantianismus'. Daß KANTs kategorischer Imperativ sich „in einer ganzen Reihe von Fällen innerhalb der heutigen Gesellschaft als undurchführbar und unmöglich erweist", daß KANT eine bestimmte Gesellschaftsordnung voraussetzt (S. 518), daß er die Klassengegensätze und -interessen in seiner Ethik noch nicht berücksichtigt hat: das alles sind Dinge, die unser „neukantischer" Marxist OTTO BAUER und wir mit ihm nicht im geringsten bestreiten. Und will KAUTSKY von BAUER oder ADLER, von NATORP, STAUDINGER oder mir im Ernste behaupten, daß wir das Sittengesetz „rein aus der Luft holten", aus der Zergliederung einer reinen praktischen Vernunft, die „v o r[326]) jeder Erfahrung" existiert, ja „unbefleckt" von aller „irdischen" [!] Erfahrung ist (S. 519), einer Vernunft, die „nicht aus Natur und Gesellschaft entspringt", sondern „überirdisch über aller Erfahrung steht"? (S. 524). COHEN gar erscheint bei ihm, durch eine Anzahl außerhalb ihres Zusammenhangs stehender Zitate, als „Mystiker" (S. 525 f.). Wir haben an dieser Stelle keinen Anlaß, jenen Zusammenhang herzustellen oder COHENs freilich nicht leichten Stil, ja auch nicht, seine Anschauungen zu verteidigen. Allein gesetzt selbst den Fall, KAUTSKY hätte mit seiner Charakterisierung COHENs recht, was würde das gegen BAUER beweisen, der ausdrücklich erklärt hatte, daß er „nur von COHENs Interpretation der transzendentalen Methode spreche", dagegen dessen „originelle Umdeutung des KANTschen Freiheitsbegriffs hier ebensowenig zu beurteilen habe, wie sein (COHENs) eigenes philosophisches Lehrgebäude" (S. 491 Anm.). Diejenige Tatsache, um die, wie

Kautsky meint, wir uns „drehten und wendeten", ohne doch darum herumzukommen: daß es sich nämlich bei dem Sittengesetz „um eine Formel für eine durch Erfahrung abgegrenzte Teilerscheinung der Welt handelt, nämlich die Gesellschaft, und daß diese Formel nicht zustande kommen kann ohne eine auf Erfahrung beruhende Erkenntnis" (S. 526): diese Tatsache unterschreiben wir im Gegenteil vollkommen.

Der „einzige Satz, auf den sich im Grunde die Kantische Ethik beschränkt", erscheint Kautsky nur deshalb so „unbestimmt und vieldeutig", weil er ihn immer wieder inhaltlich auffaßt, anstatt ihn als bloßen Richt- oder Gesichtspunkt zu verstehen. Übrigens erklärt Kautsky selbst es kurz darauf für gar „nicht müßig", nach dem „Zweck aller Zwecke", dem „Endzweck", dem „allgemeinen Zwecke" zu fragen, der „unser Sollen und Wollen bestimmt" (S. 527). Wir wollen nicht davon reden, daß dasjenige, was er zunächst für den „obersten aller Zwecke" erklärt, „das Leben selbst", ein noch „vieldeutigeres" Ding ist und eine noch „magerere" Ausbeute gewährt als der „kahle" kategorische Imperativ. Auch nicht davon, daß die Ausdehnung der Untersuchung über den Menschen hinaus auf „alle mit Eigenbewegung und Bewußtsein begabte Wesen" grundsätzlich derjenigen Kants auf „alle vernünftige Wesen" analog ist, die Kautsky selber vorher (S. 519) durch den Hinweis auf Heilige und Engel verspottet hat. Sondern wir wollen nur feststellen, daß hier unser antikantischer Marxist selbst vom „Endzweck" und vom „Sollen" redet (vgl. auch S. 526, 529). Wie sich aber dies Sollen der Ethik methodisch zu dem Sein der Wissenschaft verhält, wie es als wissenschaftlicher Begriff überhaupt zu rechtfertigen ist, darauf geht er nicht ein, obwohl gerade auf diesen Punkt Bauers ganze Absicht gerichtet war. Statt dessen heftet er sich an gewisse angreifbare Nebenpunkte. Er weiß z. B. dem armen Teufel X. einen wirklich besseren Rat zu geben (S. 521), während doch für Bauer dieser „Fall aus dem Leben" bloß zur Illustrierung des Unterschiedes von genetisch-naturwissenschaftlicher und kritisch-analytischer Methode dienen sollte. Oder er macht sich über die „paar literarischen Jünglinge" lustig, deren konfuse, dünkelhafte oder impotente Skepsis zu überwinden, Bauer sich so für den kategorischen Imperativ ins Zeug lege (S. 529), während dieser unter dem „festen Damm gegen das Hereinbrechen des Skeptizismus" doch nur die philosophische Begründung eben jenes Sollens und seiner formalen Gesetzlichkeit versteht, die freilich für die Masse der Parteiangehörigen ebenso entbehrlich ist wie — die Feinheiten der Hegelschen Dialektik, aber von einer nach allen Seiten hin, namentlich auch dem Gegner gegenüber schlagfertig und unangreifbar dastehen wollenden Weltanschauung nicht entbehrt werden kann.

### 3. *Marxismus und Erkenntniskritik.*

Wie die letztere größere Arbeit ADLERs, so ist auch der letzte Artikel BAUERs, den wir zu besprechen haben, nicht KANT, sondern MARX gewidmet. Er ist für die *Neue Zeit* zum 25jährigen Jubiläum von deren Bestehen geschrieben[327]) und behandelt *Die Geschichte eines Buches*, nämlich die von Marx' *Kapital*. Wertvoll scheint er uns vor allem dadurch, daß er die philosophische Stellung der „Jüngeren" zu dem verehrten großen „Meister" in ihrem Werdegange kennzeichnet. Nicht als reine Wissenschaft trat ihnen *Das Kapital* zuerst nahe, sondern als „ein farbenreiches historisches Gemälde, das uns ergriffen und erfaßt, hassen und lieben, verneinen und wollen gelehrt hat". Es „löste bei Tausenden sittliche Empörung gegen den Kapitalismus, ethische Entschließung zum Kampfe für die Befreiung des Proletariats aus", dieses Werk eines, um mit H. COHEN zu reden, „Gesandten des Gottes der Geschichte" (a. a. O. S. 25). Durch ENGELS', KAUTSKYs u. a. volkstümliche Darstellungen drang dann Marx' Lehre in die Massen. Aber diese hielten sich naturgemäß an die Resultate, begriffen weder die wechselseitige Bedingtheit der Einzelsätze im System noch auch die Methode. „Wie hätten die ungeschulten Massen MARX' eigenartige Methode begreifen können, die doch nur verstehen kann, wer die große Denkarbeit kennt, die die deutsche klassische Philosophie an dem reichen Material vollbracht, das ihr die Entwicklung der exakten Naturwissenschaft darbot?" (S. 26). Dieser „Vulgärmarxismus", den die Massen „aus den volkstümlichen Darstellungen der MARXschen Lehre infolge der Mangelhaftigkeit ihrer Vorbildung und methodischen Schulung herauslesen mußten", bot natürlich der MARX-Kritik, insbesondere auch dem theoretischen Revisionismus willkommene Angriffspunkte. Das wies „uns Marxisten" auf die erneute Prüfung der Methode und des Systems zurück (S. 27), zumal da gleichzeitig RUDOLF STAMMLER und andere die Methode der Sozialwissenschaften von neuem zur Diskussion stellten (S. 28). MARX' Gesellschaftslehre ist Wissenschaft, nicht Erkenntniskritik oder Philosophie. Sie braucht sich daher ihre Verfahrungsweisen von der letzteren ebensowenig vorschreiben zu lassen, wie etwa Mechanik oder Astronomie; die Philosophie hat nur aus der gegebenen Wissenschaft jene Elemente des erkennenden Bewußtseins herauszuheben, die nach COHEN „hinreichend und notwendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu befestigen" (S. 28 unten). Aber die Gesellschaftslehre hat sich für sich und ihre Arbeitsmethoden noch nicht eine so unangefochtene Grundlage zu sichern vermocht, wie die Naturwissenschaft. „Darum kann sie die erkenntnistheoretische Begründung und Verteidigung ihrer Methoden nicht entbehren" (S. 29).

Um „uns gegen die Angriffe der Skepsis zu wappnen", muß jedoch die Sprache, in die MARX seine Methodologie kleidet, die Sprache HEGELs, in diejenige unserer Zeit übersetzt werden, d. h. in die der Methode der mathematischen Naturwissenschaft. Denn, wenn „MARX sich zur Beschreibung seiner Arbeitsweise auch der HEGELschen Terminologie bedient, so entkleidet er doch diese Methode ihres ontologischen Charakters" (S. 30). Seine Begriffe wollen nicht, wie die HEGELs, „reale Wesenheiten" sein, sondern nur „Werkzeuge, das konkrete Empirische geistig zu bewältigen und in der Wissenschaft zu reproduzieren". Damit übernimmt MARX den „aller idealistischen Philosophie gemeinsamen Gedanken der Bestimmtheit unseres Wissens durch die Gesetzlichkeit unseres Bewußtseins". Sein Erbe aus unserer klassischen Philosophie ist der Begriff der Wissenschaft, „wie ihn der Idealismus in kritischer Prüfung der mathematischen Naturwissenschaft entwickelt hat" (S. 31); und indem er ihn von HEGELs ontologischer Hülle befreite, hat er ihn, „wenn auch in anderer Sprache, im wesentlichen in jener Gestalt wiederhergestellt, in der er die Grundlage und der Ausgangspunkt der kritischen Philosophie war und ist". Denn jener Wissenschaftsbegriff findet sich am reinsten in KANTs Erkenntnistheorie, der MARX und das ganze Zeitalter, in dem er seine philosophische Schulung empfangen hatte, eben nur zu fremd gegenüberstand (ebd.). Allerdings darf nicht vergessen werden, daß HEGEL in anderer Hinsicht doch auch einen wesentlichen Fortschritt über KANT hinaus vollzog, indem er die menschliche Geschichte in den Mittelpunkt [? K. V.] seines Systems treten ließ. Freilich mußte seine Ontologie wiederum erst von MARX ins Methodologische übersetzt, aus seiner ‚Selbstentfaltung des Geistes' das Bewegungsgesetz in einer „Gesetzeswissenschaft" werden, „die nach dem Verfahren mathematischer Naturwissenschaft qualitative Bestimmtheiten auf quantitative Veränderungen bezieht" (S. 31). So haben wir ‚Dogmatiker' und ‚Orthodoxen', damit schließt BAUER seine methodologischen Ausführungen (S. 32), „die Erkenntniskritik, die den Marxismus überwinden sollte, in ihm selbst entdeckt. Und wenn nun der Historismus die letzten Ergebnisse der MARXschen Abstraktion ablehnt, weil sie keine Abbilder des empirischen Geschehens seien, so antworten wir ihm mit den Worten KANTs, daß auch hier zwar nicht der Gegenstand den Begriff, wohl aber der Begriff den Gegenstand als Gegenstand unseres Wissens erst hervorbringt".

So verkündet auch hier wieder, in einem dem Preise von KARL MARX gewidmeten Artikel der ‚radikalen' *Neuen Zeit* — und zwar, ohne daß diesmal eine Korrektur seitens der Redaktion erfolgt wäre — ein ‚orthodoxer' Marxist die Fruchtbarkeit einer Verbindung von ‚MARX' und ‚KANT', d. h. dialektischer und kritischer Methode.

Wir schließen damit die historische Betrachtung unseres Problems. Hat sie uns auch bereits wesentliche Bausteine zu dem systematischen Aufbau geliefert, so wird dieser doch gesondert zu errichten sein.

---

## Anmerkungen.

1) *Kritik der reinen Vernunft,* 2. Auflage, S. 372f. (ed. K. Vorländer. S. 319 f.). Die Sperrungen im Druck hier und an der folgenden Stelle (Anm. 2) rühren von Kant selbst her.

2) *Streit der Fakultäten,* (Philos. Bibl. 46, d) S. 140, Anm., oder Akademie-Ausgabe VII, 92 Anm. Vgl. meine (des Herausgebers) Anmerkung zu beiden Stellen.

3) Vgl. seine Rezension von Herders *Ideen,* in der er bescheiden gesteht, daß er „in gelehrter Sprachforschung und Kenntnis oder Beurteilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist, mithin die daselbst erzählten und dadurch zugleich bewährten Fakta philosophisch zu nutzen garnicht versteht“ (Kants Kl. Schriften zur Ethik etc., ed. von Kirchmann I, S. 44).

4) Im *Streit der Fakultäten,* 2. Abschnitt (ed. *K. Vorländer, Philos. Bibl.* 46 *d.,* S. 25) wirft er zwar die Frage auf: „Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich?“, jedoch nur, um sie in witzig-ironischer Weise abzutun.

5) Vgl. zur Ergänzung unserer Ausführungen *F. Medicus, Kants Philosophie der Geschichte,* in *Kantstudien VII,* S. 1—22, 171—229. Dazu jetzt die zweite, bedeutend erweiterte Auflage von *Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik.* Berlin 1910. IV. Teil: *Die Anwendungen der ethischen Prinzipien;* bes. die Einleitung dazu (S. 374—380) und das letzte Kapitel *(Die Geschichte),* S. 498—557. Auch auf die Entwicklung von Kants geschichtsphilosophischen Ansichten können wir hier nicht eingehen, vgl. darüber Medicus a. a. O.

6) *Conrad Schmidt, Über die geschichtsphilosophischen Ansichten Kants* in *Sozialistische Monatshefte* 1903, Bd. II, S. 683—692, bes. S. 684.

7) Medicus a. a. O., S. 8, 10, 14, 15.

8) So Kurt Eisner in seinen noch später (Kap. V) zu berührenden „Vorwärts“-Artikeln zum Kant-Jubiläum (12.—14. Februar 1904). Ähnlich heißt es in seinem Buche *Das Ende des Reichs* (2. Aufl. 1907) von Kant: „Nur mit voller Kenntnis seines unter der Unfreiheit der Zeit gebildeten, zuweilen verbildeten Stils ist der Sinn seiner Sätze zu ergründen“ (S. 349).

9) Vgl. den Abschnitt „Kants religiöser Entwicklungsgang“ in der Einleitung zu meiner Ausgabe der *Religion innerhalb* etc. *(Philos. Bibl., Bd.* 45*),* S. V—XXVII.

10)*) Parallelstellen aus der *Anthropologie* weist Medicus a. a. O., S. 179ff. nach.

11) Näheres s. in meinem Buche: *Kant, Schiller, Goethe* (Leipzig 1907), S. 4—7.

12) Ähnlich spricht *Religion innerhalb,* S. 35 Anm. von einem „gewissen maschinenmäßigen Gang der Natur“, jedoch „nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind.“

13) Vgl. *Rechtslehre* S. 213: Das äußere Recht ist „die Zusammenstimmung der Freiheit eines jeden mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze.“

14) In einem später noch zu erwähnenden Artikel in der *Wissenschaftlichen Beilage* zum *Vorwärts* vom 17. Oktober 1897.

*) Im Texte S. 11, Zeile 10 von unten ist verdruckt: 11.

15) *Bd. 46a* der *Philos. Bibl.* S. 97; vgl. dazu meine Inhaltsskizze der Schrift, S. XVIIIff. desselben Bandes.

16) Von diesen kommen besonders in Betracht: *Rechtslehre (Bd. 42 der Philos. Bibl.), Zum ewigen Frieden (Bd. 37, S. 147ff.), Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (ebd. S. 95ff.),* Fragmente aus dem *Nachlaß (Bd. 50, S. 203ff.).*

17) Übrigens lautet KANTS kategorischer Imperativ in diesem Falle: „Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über Euch hat, in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet" (a. a. O. S. 206).

18) Diese Idee einer „vollkommenen rechtlichen Verfassung", die in der Erfahrung nie völlig ausführbar ist, wird auch das „Ding an sich selbst" genannt. Woraus man sieht, was das so vielfach mißverstandene ‚Ding an sich' in Wahrheit bedeuten soll, nämlich: die Idee.

19) KANT soll denn auch in seinen Vorlesungen das Studium MONTESQUIEUS seinen Zuhörern angelegentlichst empfohlen und ihn durch Erläuterungen einzelner Stellen aus seinen Werken bekannt gemacht haben. So berichtet SCHUBERT in seinem Aufsatz: *Imm. Kant und seine Stellung zur Politik (*in *Raumers Historischem Taschenbuch* IX [1838], S. 525—628, vgl. bes. S. 579ff.), der im übrigen nichts für uns Neues bringt, und dessen Hauptaugenmerk darauf gerichtet ist, KANT als „treuesten und biedersten Vaterlandsfreund" (627f.) darzustellen und ihn von dem Flecken „revolutionärer" Gesinnung zu reinigen; was ja mit Hilfe geschickt ausgewählter Zitate nicht allzu schwierig ist.

20) *Kants S. W.* (Akademie-Ausgabe) XII, S. 328—332.

21) Vgl. das Sachregister meiner Ausgabe dieser Schrift *(Philos. Bibl. Bd. 42).* Die Verwerfung des Erbadels hielt er auch gegen JUSTUS MÖSER und NICOLAI ausdrücklich aufrecht. *(Über die Buchmacherei.* Kl. Schr. a. a. O. S. 218ff.).

22) Wir verweisen u. a. auf F. STAUDINGERS „Jubiläums-Epilog" in *Kantstudien I,* 301—314.

23) Vgl. dazu vor allem den prächtigen *Beschluß* der *Rechtslehre* (S. 185f.), der die Pflicht betont, auf Begründung der tauglichsten Verfassung — „vielleicht den Republikanismus aller Staaten samt und sonders" —, die dem heillosen Kriegführen ein Ende macht, unablässig hinzuwirken, wenn die Vollendung dieser Absicht auch immer ein frommer Wunsch bleiben mag.

24) Er würde diese heute etwas geringschätzig gewordene Bezeichnung für einen Ehrentitel halten. MEDICUS tadelt ihn (Kantstudien VII 174f.) deshalb, obwohl er selbst zeigt, daß KANT keineswegs einen allgemeinen Völkerbrei gewünscht und die Wichtigkeit der Erhaltung der nationalen Sprache auch für kleine Völker, wie die Litauer, betont hat.

25) Man vergleiche namentlich das ganze erste Stück des *Anhangs* der Schrift *Zum ewigen Frieden,* das von der „Mißhelligkeit" zwischen der Moral und der (gewöhnlichen) Politik handelt (S. 185—198).

26) ‚Lose Blätter aus KANTS Nachlaß' (ed. R. Reicke), S. 673.

27) *Rechtslehre* (Philos. Bibl. Bd. 42 ed. VORLÄNDER) S. 76; vgl. S. 58ff., 73ff., 80, 180. Vgl. dazu *H. Cohen, Kants Begründung der Ethik,* 2. Auflage (1910), S. 410—416. Daß dies Problem unseren Philosophen viel beschäftigt hat, sieht man auch aus den wiederholten Ansätzen in den *Losen Blättern aus Kants Nachlaß,* bes. S 251ff., 293ff.

28) Doch darf das Privateigentum nach Kant stets nur ein Eigentum über Sachen, niemals über Personen sein.

29) *Gemeinspruch* S. 122.

30) *Rechtslehre* S. 137. Über die Stellung der Frau und des Gesindes vgl. auch S. 55, 91, 98f., 193.

31) Über das Zustandekommen dieser Bestimmungen unterrichtet in interessanter Weise *Aulard, Histoire politique de la Révolution française.* Paris 1900, S. 61 ff.

32) Aulard, a. a. O. S. 221 (Dekret vom 27. Aug. 1792).

33) Von den beiden in Betracht kommenden Schriften fällt die Abhandlung *Über den Gemeinspruch* in das Jahr 1786, also vor die französische Revolution, während die Rechtslehre erst Anfang 1797 erschien.

34) Engels, a. a. O. S. 284 f.

35) Über diese orientiert man sich jetzt weitaus am besten in der dreibändigen Ausgabe der *Gesammelten Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841—50* (Stuttgart, Dietz, 1902), die *Franz Mehring* mit vortrefflichen Einleitungen herausgegeben hat. Auf dieser Grundlage ist auch die folgende Darstellung aufgebaut, die freilich in erster Linie nur die für das Verhältnis des jungen Marx zum Kritizismus interessanten Züge herausheben will. Von älteren Darstellungen vgl. diejenige meines früh verstorbenen Freundes *Ludwig Woltmann, Der historische Materialismus* (Düsseldorf 1900), 2. Teil: *Entwicklungsgeschichte des Marxismus*, die jedoch noch vor der Herausgabe der *Gesammelten Schriften* erschienen ist und schon darum heute unvollständig ist; die meinige ist gänzlich unabhängig von ihr. Dazu sind neuerdings gekommen: Max Adler, *Marx als Denker* 1908, S. 24 ff., ders., *Kausalität und Teleologie etc.*, 1903, S. 290 ff und E. Hammachers Buch: *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus* (Leipzig 1909). Erster Teil: Die Entwickelungsbedingungen des Marxismus (S. 7—96). Weniger historisch als systematisch gehalten ist die Abhandlung von *Benno Erdmann, Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung* in *Schmollers Jahrbuch etc.* XXXI, (S. 1—56) 1907, auf die daher erst im systematischen Teil zurückzukommen sein wird.

36) *Neue Zeit XVI 1, S. 4—21.*

37) Über ihn und die übrigen Mitglieder des „Doktorklubs" s. Mehring a. a. O. (Abschnitt *Jugendfreunde*) S. 28—41.

38) Vorrede zu seiner Dissertation, bei Mehring a. a. O. S. 67.

39) Der Druck dieser Dissertation ist unter dem Drang der Ereignisse, die sich alsbald in ihres Verfassers Leben drängten, unterblieben; auch ist die in Jena eingereichte Handschrift unter den dortigen Universitätsakten nicht mehr zu finden gewesen Dagegen ist die für den Druck bestimmte Abschrift (mit Korrekturen von Marxens Hand) zum größten Teil erhalten geblieben. Das Vorhandene, abgesehen von den gelehrten Zutaten der Anmerkungen, ist zum ersten Mal herausgegeben worden von Mehring a. a. O. 63—118. Über das Manuskript s. Mehring ebend. S. 119 f.

40) Das Beispiel findet sich bei Kant, S. 627 der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft.* Es ist übrigens bezeichnend, daß es in demselben Zusammenhange, wie bei Marx, auch in Hegels Enzyklopädie (§ 51) vorkommt, aus dem es also Marx wohl auch entnommen hat.

41) Wir wählen diese Überschrift in Anlehnung an den von Engels (*Feuerbach, Vorwort, S. VI)* gebrauchten Ausdruck.

42) a. a. O., S. 268—274; vgl. dazu Mehring S. 180 f. und 326 f.

43) Hegel, Vorl. über Philosophie d. Geschichte (Reclam) S. 548. Nachdem er auseinandergesetzt hat, daß Kant das Selbstbewußtsein als in theoretischer und praktischer Vernunft schlechthin sich selbst bestimmend, kurzum das Freiheitsprinzip auf den Thron erhoben habe, führt er fort: „Das blieb bei den Deutschen ruhige Theorie, die Franzosen aber wollten dasselbe praktisch ausführen". Vgl. überhaupt ebd. S. 547—558.

44) F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.* 1888, S. 13.

45) *K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie.* Herausgegeben von *Karl Kautsky*, 2. Aufl., Stuttgart 1907, S. LIV f. Daß Marx nach der Veröffentlichung der *Einleitung* „die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" wieder liegen ließ, bestätigt auch ein Brief Ruges an Feuerbach vom 20. Mai 1844 *(Ges. Schriften,* Bd II, S. 151).

46) Über die Arbeits- und Schreibweise des jungen MARX schreibt ARNOLD RUGE in dem in der vorigen Anmerkung erwähnten Briefe: „Er liest sehr viel, er arbeitet mit ungemeiner Intensivität und hat ein kritisches Talent, das bisweilen in Übermut ausartende Dialektik wird, aber er vollendet nichts, er bricht überall ab und stürzt sich immer von neuem in ein endloses Büchermeer. Er gehört seiner gelehrten Disposition nach ganz der deutschen Welt an, und seiner revolutionären Denkweise nach ist er von ihr ausgeschlossen" (ebd. S. 14).

47) Der zweite, kürzere Teil der Abhandlung *Zur Judenfrage* zieht dann die Folgerungen aus diesen Prämissen für die Judenfrage selbst: Die bürgerliche Gesellschaft erzeugt den Juden fortwährend selbst aus ihren eigenen Eingeweiden (S. 428). Die Selbstemanzipation unserer Zeit würde bestehen in der Emanzipation vom Schacher und vom Geld (426). Sobald es ihr gelingt, diese Voraussetzungen aufzuheben, ist „der Jude" unmöglich geworden, weil seine subjektive Basis aufgehoben ist (431).

48) Die selten gewordene, ziemlich ausgedehnte Schrift ist neu herausgegeben worden von F. MEHRING a. a. O., Bd. II, S. 103—324.

49) Einen solchen hat MEHRING in seiner gut orientierenden, ausführlichen Einleitung (S. 65—102) gegeben.

50) Das Bild braucht HEGEL selbst *Philos. d. Gesch.* (Reclam S. 552): „. . daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut". [NB. Diese Anmerkung gehört zu S. 47 des Textes, Zeile 4. 5. von oben. Anm. 51 auf S. 47, Zeile 3 von unten muß wegfallen.]

51) *Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort S. LVII.*

52) *Engels, Feuerbach, Vorwort S. VII.* Die Thesen sind abgedruckt S. 69—72.

53) WOLTMANN a. a. O. 160 f. weist auf die Verwandtschaft mit dem praktischen „Ich" von FICHTE hin.

54) *Marx, Zur Kritik etc.*, S. LVII. 55) *Mehring, a. a. O. II*, S. 333.

56) *ebd. S. 334*, vgl. auch *S. 365 ff.* 57) *Marx, a. a. O.*, S. LVII.

58) *Vorrede S. VI f.* 59) *Mehring* a. a. O., S. 346 f.

60) *Neue Zeit XVIII 1,* S. 7.

61) Der *Sankt Max* trägt als Überschrift eine römische III, gibt sich mithin als Teil eines größeren Werkes zu erkennen. Ferner ist bezeichnend, daß an einer Stelle (a. a. O., S. 123 A.) das von MARX hinzugefügte Wort *Feuerbach* „wieder mit Bleistift vollständig überstrichen worden ist", d. h. der fertige Hinweis auf FEUERBABH später wegblieb, da der betreffende Abschnitt (s. oben) nachträglich nicht ausgeführt worden war. 62) *Dokumente des Sozialismus* III, 17—19.

63) Eine solche Berücksichtigung haben wir bisher nur bei *Hammacher* a. a. O. S. 76 f. gefunden, der unabhängig von mir den *Sankt Max* als Teil der *Deutschen Ideologie* erkannt hat (ohne jedoch eine Begründung dafür zu geben).

64) a. a. O. (Februarheft 1903) S. 68—73. 65) ebd. (Aprilheft 1903) S. 170 ff.

66) In diesen Zusammenhang gehört auch eine interessante von MEHRING (Neue Zeit XVII, 1, 314) veröffentlichte Marxsche Auslassung über Goethes Verhältnis zu SCHILLER und KANT, in deren Verlauf es heißt: „GOETHE war zu universell, zu aktiver Natur, zu fleischlich, um in einer Schillerschen Flucht ins Kantsche Ideal Rettung vor der Misere zu suchen, er war zu scharfblickend, um nicht zu sehen, wie diese Flucht sich schließlich auf die Vertauschung der platten mit der überschwenglichen Misere reduzierte". 67) *Dokumente* IV, 215. 68) *Dokumente (Maiheft 1904)*, S. 215 f.

69) ebd. 215. 70) *Ges. Schriften* II, 407—413.

71) *F. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie I*, 201. Vgl. überhaupt die anschauliche Schilderung der betr. Personen und Richtungen bei MEHRING, wohl dem besten jetztlebenden Kenner derselben, ebd. 190 ff. und *Ges. Schriften* II, 329—392. 72) Ges. Schr. II, 371.

73) So formuliert MARX später (1865) selber in einem Briefe über Proudhon nach dessen Tod den Hauptgedanken seiner Schrift (in ENGELS' deutscher Ausgabe von *Das Elend der Philosophie*, *Stuttgart* 2. Aufl. 1894, S. XXVIII).

74) Daß MARX KANTS Kritik der reinen Vernunft doch wohl näher gekannt haben muß, geht außer den schon bisher von uns erwähnten Stellen auch aus S. 116 hervor, wo er von Proudhonschen Syllogismen spricht, „die KANT abseits führende Paralogismen genannt haben würde". 75) So die Verfasser (7. deutsche Ausgabe, mit Vorwort von KAUTSKY, Berlin 1906) S. 17. 76) a. a. O., S. 18.

77) ebd. S. 40 f. 78) ebd. S. 41.

79) Zu dem nämlichen Resultat kommt HAMMACHER, nämlich, „daß das langjährige erneute Studium in London für MARX zugleich eine Rückkehr zu HEGEL bedeutet" (a. a. O. S. 141, vgl. auch S. 95).

80) *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* 2. Aufl. von K. KAUTSKY. Stuttgart 1907, S. LVII f. 81) ebd. S. LV f. 82) ebd. S. XLVI f.

83) ebd. S. XLVII—L.

84) So MAX NETTLAU, der das Verdienst hat, die beiden bis dahin ganz verschollenen Artikel in dem *Januarheft 1900* der *Sozialistischen Monatshefte* (S. 38—46) unter dem Titel *Friedrich Engels über Karl Marx* neu abgedruckt zu haben.

85) Schon hier (a. a. O. S. 40) bezeichnet ENGELS die ihm und dem Freunde gemeinsame neue Auffassung, und zwar mit gesperrten Lettern, als die „materialistische Auffassung der Geschichte". Hiernach ist also die Meinung BENNO ERDMANNS (a. a. O. S. 3) und des ihm in diesem Punkt folgenden E. HAMMACHER zu berichtigen, wonach ENGELS diese Bezeichnung zuerst in der „ältesten Auflage" des *Antidühring* (1878) — genauer also in den 1877 im Leipziger „Vorwärts" veröffentlichten Artikeln, aus denen der „Antidühring" entstand —, mithin erst 18 Jahre später angewandt hätte. Auch MARX spricht übrigens schon in einer Anmerkung der 1. Auflage des ersten Bandes seines *Kapital* (1867) von der „einzig materialistischen und daher wissenschaftlichen" Geschichtsmethode, die er ausdrücklich von der des naturwissenschaftlichen Materialismus unterscheidet (2. Aufl., S. 386 Anm.); desgl. in dem berühmten „Nachwort" zur 2. Aufl. (S. 819) von der „materialistischen Grundlage meiner Methode". [NB. Die Ziffer 85 auf S. 63 muß wegfallen.]

85a) Vielleicht aber auch auf F. A. LANGE, FECHNER, DÜHRING und andere Gegner HEGELS. Denn in einem gereizten Briefe an den vertrauten Freund Dr. KUGELMANN (vom 27. Juni 1870) nennt er als solche, die HEGEL als „toten Hund" behandelten, „BÜCHNER, LANGE, Dr. DÜHRING, FECHNER usw." (Neue Zeit XX 2, 542).

86) ARISTOTELES, BACO, BENTHAM, COMTE, DESCARTES, DIDEROT, FICHTE, HERAKLIT, HOBBES, HUME, LOCKE, LUKREZ, MANDEVILLE, MENDELSSOHN, MONTESQUIEU, PLATO, ROUSSEAU SPINOZA, VICO, CHR. WOLFF. Von ihnen wird ARISTOTELES, den er auch für den größten Denker des Altertums erklärt (2. Aufl., S. 427), siebenmal, SPINOZA dreimal, COMTE, HOBBES, LOCKE, MANDEVILLE, MONTESQUIEU je zweimal, die übrigen nur einmal zitiert. Wir sehen dabei von den Stellen ab, wo HUME, LOCKE, die beiden MILL und ADAM SMITH als Nationalökonomen, nicht als Philosophen erwähnt werden. Für PLATO hat MARX, darin wohl HEGEL verwandt, weniger übrig als für ARISTOTELES; die platonische Republik hält er, „soweit in ihr die Teilung der Arbeit als das gestaltende Prinzip des Staates entwickelt wird", für eine bloße „atheniensische Idealisierung des ägyptischen Kastenwesens", wobei er sich auf eine Stelle des Isokrates beruft (S. 381). Auch in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* wird ARISTOTELES sechsmal, PLATO nur einmal (S. 111) zitiert und des ersteren Auffassung vom Gelde als weit vielseitiger und tiefer bezeichnet (S. 112 A.). 87) ebd. S. 793.

88) Nämlich in der Molekulartheorie der modernen Chemie (S. 315 Anm.).

89) S. 315.

90) *Karl Marx,* Persönliche Erinnerungen von PAUL LAFARGUE. *Neue Zeit, IX, S. 37.*

91) J. DIETZGEN *(Kleinere philosophische Schriften ed. Eugen Dietzgen, S. 106)* teilt mit, MARX habe ihm in einem Privatbrief geschrieben: „Wenn ich die ökonomische Last abgeschüttelt, werde ich eine ‚Dialektik' schreiben. Die rechten Gesetze der Dialektik sind schon im HEGEL enthalten; allerdings in mystischer Form.

Es gilt, diese Form abzustreifen" [also ganz wie im ‚Nachwort' zum ‚Kapital']- J. DIETZGEN meint dazu: „es möchte lang werden, bevor uns MARX mit dieser Arbeit erfreut". [Diese Mitteilung stammt aus dem Jahre 1876].

92) *Zur Kritik usw.* S. LVI f.

93) *Ges. Schriften* I, S. 359. Vgl. über das Verhältnis beider Naturen MEHRING, ebenda S. 357 f., außerdem SOMBART in der ‚Zukunft' (1895) und LAFARGUE, Neue Zeit XXII, 2, 556—561.

94) Ges. Schr. I, 432—460 vgl. ebd. S. 432, 434, 435, 437, 445 f., 453 f., 459. Auf FEUERBACH wird S. 442 verwiesen.

95) Neue Zeit XXII, 2, S. 559. Vgl. auch ENGELS' Vorwort zur 2. Aufl. des *Antidühring* (1886), S. XIV.

96) So wird z. B. auch in dem von MARX verfaßten 10. Kapitel des zweiten Teils des Antidühring der persönliche Charakter KANTS gegenüber dem HUMES gelobt.

97) Für ENGELS' spätere Stellung zu HEGEL sehr charakteristisch ist der Schluß eines ausführlichen Briefes an F. A. LANGE vom 29. März 1865, der erst vor kurzem in der *Neuen Zeit* (XXVIII, 1, S. 183—186) veröffentlicht worden ist: „Unerwähnt kann ich eine Bemerkung über den alten HEGEL nicht lassen, dem Sie die tiefere mathematisch-naturwissenschaftliche Bildung absprechen. HEGEL wußte so viel Mathematik, daß keiner seiner Schüler imstande war, die zahlreichen mathematischen Manuskripte in seinem Nachlaß herauszugeben. Der einzige Mann, der meines Wissens Mathematik und Philosophie genug versteht, um das zu können, ist MARX. Den Unsinn im Detail der Naturphilosophie gebe ich Ihnen natürlich gern zu, indes steht seine wahre Naturphilosophie im zweiten Teile der Logik, in der Lehre vom Wesen, dem eigentlichen Kern der ganzen Doktrin. Die moderne naturwissenschaftliche Lehre von der Wechselwirkung der Naturkräfte . . . ist aber doch nur ein anderer Ausdruck oder vielmehr der positive Beweis der Hegelschen Entwicklung über Ursache, Wirkung, Wechselwirkung, Kraft usw. Ich bin natürlich kein Hegelianer mehr, habe aber doch immer noch eine große Pietät und Anhänglichkeit an den alten kolossalen Kerl". (Der letzte Satz ist von uns gesperrt).

98) Denn die nämliche Theorie des „Spiegelbildes" findet sich auch bei MARX, vgl. WOLTMANN a. a. O. S. 285—294 und ERDMANN a. a. O. S. 5ff.

99) Diese Gedanken hat ENGELS weitergeführt in einem Aufsatz *Über historischen Materialismus,* N. Z. XI, 1, 15ff.

100) Vgl. dazu die Stelle im *Antidühring* S. 73 f.: Die Souveränetät des Denkens verwirklicht sich in einer Reihe höchst unsouverän denkender Menschen . . . In diesem Sinne ist das menschliche Denken ebensosehr souverän wie nicht souverän und seine Erkenntnisfähigkeit ebensosehr unbeschränkt wie beschränkt. Souverän und unbeschränkt der Anlage, dem Beruf, der Möglichkeit, dem geschichtlichen Endziel nach; nicht souverän und beschränkt der Einzelausführung und der jedesmaligen Wirklichkeit nach".

101) Abgedruckt a. a. O., S. 351 (1. Oktober 1895).

102) MEHRING in den *Anmerkungen* zu seiner *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* (1. Aufl.) S. 556 f. 103) *Der Sozialistische Akademiker* 1895, S. 373.

104) a. a. O., S. 457 ff.

105) Für die folgende Skizze sind hauptsächlich benutzt: *Hermann Oncken, Lassalle. Stuttgart 1904. Franz Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie.* 2 Bde., 1898. Derselbe, *Aus dem literarischen Nachlaß von Marx, Engels und Lassalle, Bd. IV: Briefe von F. Lassalle an K. Marx und F. Engels.* Stuttgart 1902. *E. Bernstein, F. Lassalle und seine Bedeutung für die Arbeiterklasse.* Berlin 1904.

106) a. a. O., S. 109. 107) MEHRING, ebd. S. XVI.

108) Jetzt neugedruckt in *Neue Zeit* XXIII, 1 (1904), S. 12ff., 85ff. Vgl. den dazu gehörigen Artikel MEHRINGS ebd. S. 1 ff. 109) Literar. Nachlaß IV, 132—141.

110) a. a. O., S. 153—183. Der Brief ist Ende März 1859 geschrieben.

111) Auf diese also und nicht, wie ONCKEN (a. a. O. S. 125) meint, auf die materialistische „Geschichtsschreibung" bezieht sich LASSALLE. Die Stelle findet sich S. 156; die Sperrungen rühren nur in den beiden ersten Zeilen von mir, sonst von dem Briefschreiber her.

112) Wenn ONCKEN S. 444 seiner Biographie den Wunsch nach einer zusammenhängenden Untersuchung von LASSALLES Verhältnis zu FICHTE ausspricht, so möchte ich diesen Wunsch zu dem einer eingehenderen Darstellung der philosophischen Wurzeln von LASSALLES Sozialismus überhaupt erweitern. Unsere Darstellung will natürlich nicht mehr als eine Skizze sein.

113) Wir zitieren nach den Sonderausgaben von 1877 (2. Aufl.) bzw. 1879 (4. Aufl.). 114) *Ges. Schriften* IV, 261.

115) Dem Sinne nach findet sich dieser Gedanke sogar schon bei KANT (vgl. MEDICUS a. a. O. S. 12f., 18), wenn auch nicht mit gleicher Prägnanz des Ausdrucks. LASSALLE hat ihn indes sicher nicht von KANT, sondern entweder von HEGEL oder von FICHTE und HEGEL.

116) Geschichte der deutschen Sozialdemokratie (1. Aufl.), I, 554.

117) Wir zitieren nach der Ausgabe von 1892.

118) MEHRING nennt das *Arbeiterprogramm* sogar „das Kommunistische Manifest im Spiegel der deutschen Zustände" (Geschichte der deutschen Sozialdemokratie I, 550).

118a) In einem soeben von GUSTAV MAYER zum ersten Mal veröffentlichten Schreiben LASSALLES an Professor MICHELET, das im übrigen von der äußeren Gestaltung der drei Tage später stattfindenden Fichte-Feier handelt, also am 16. Mai 1862 geschrieben ist, äußert LASSALLE: auch wenn seine Rede fortfiele, würde ihn „für die kleine Arbeitsmühe die dadurch erlangte Klarheit über den bestimmten Hervorgang FICHTES aus KANT und HEGELS aus FICHTE vollkommen entschädigen" (GUST. MAYER, *Lassalleana. Archiv für d. Gesch. d. Sozialismus etc.* I, 177).

119) LASSALLE an MARX, 1. Juli 1861 (*Gesamm. Schr.* IV 326); vgl. überhaupt S. 325—334 des Briefwechsels, dazu die Anmerkungen MEHRINGS S. 346—351.

120) *Engels, Der Ursprung der Familie* usw. 1886. S. 143 Anm.

121) *Mehring, Gesch. d. deutschen Soz. II, S. 100 f.*

122) Vgl. dazu auch *H. Cohen, Ethik des reinen Willens* 2. Aufl., S. 252—254.

123) Selbst der dem Sozialismus im ganzen freundlich gegenüberstehende Kathedersozialist JOHANNES HUBER urteilt ziemlich geringschätzig über ihn als den „derben, naturwüchsigen Philosophen im Arbeiterkittel, welcher heute in der Philosophie der Gesellschaft, morgen in den Problemen der Erkenntnistheorie macht". (JOHANNES HUBER, Die Philosophie in der Sozialdemokratie. München 1885, S. 29.) Seinen Zitaten nach scheint HUBER übrigens nur die populären *Kanzelreden* des Proletarier-Philosophen über *Die Religion der Sozialdemokratie* zu kennen.

124) Vom 7. Dezember 1867 (*Neue Zeit* XX 2, S. 126); vgl. den Brief vom 5. Dezember 1868 (ebd. S. 381), wo er von DIETZGENS Manuskript „Über das Denkmögen" — höchstwahrscheinlich identisch mit dem eines Teils von dessen 1869 erschienenem Hauptwerk — urteilt, es enthalte „trotz einer gewissen Konfusion und zu häufiger Wiederholungen viel Vorzügliches und — als selbständiges Produkt eines Arbeiters — selbst Bewundernswertes".

125) So berichtet sein Sohn EUGEN DIETZGEN *Neue Zeit* XIII 2, 724.

126) *Feuerbach* S. 45.

127) A. a. O. S. 30. Im übrigen ist die Art, wie er in dieser Einleitung für DIETZGEN eintritt, freilich wenig geeignet, diesem — wie es wünschenswert wäre — auch außerhalb des orthodoxesten Marxismus Freunde zu erwerben. PANNEKOEK identifiziert (S. 3) Philosophie schlechtweg mit „bürgerlichem" Denken, dessen Kennzeichen Dualismus und das „Unvermögen, die Dinge richtig und klar zu sehen", seien. Im Widerspruch damit wird dann doch HEGELS System als „meisterhaft" bezeichnet (S. 17). Dem bescheidenen DIETZGEN würde es sicher nicht beigekommen sein, von seinem „System" zu behaupten, daß sich die frühere Philosophie zu ihm verhalte, wie

Astrologie zur Astronomie, Alchimie zur Chemie (S. 23), und daß außer ihm „nur Wahn“ sei (S. 24), daß er zum ersten Male die „bisher“ verdunkelten und mysteriösen Begriffe Geist und Stoff, Gott und Welt, sowie die „bürgerlichen Götzen: Freiheit, Recht, Geist, Kraft gründlich aufgeklärt bzw. endgültig widerlegt“ habe (S. 25). Vgl. dazu das Anm. 124 zitierte Urteil MARX' selbst über DIETZGENS Manuskript. Später hat sich jedoch PANNEKOEK maßvoller über „Philosophie und Klassenwissenschaft“ ausgedrückt (s. weiter unten).

128) *K. Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung,* S. V. Schon ein, ebenfalls wohl von KAUTSKY stammender, kurzer Nachruf in der *Neuen Zeit* (1888 S. 272) rühmte DIETZGEN als „einen der ersten bedeutenden Theoretiker, die aus der Arbeiterklasse hervorgegangen sind“, der „eine der größten Geistestaten dieses Jahrhunderts“ vollbracht habe.

129) Wir zitieren sie nach der Broschüren-Ausgabe, Hottingen-Zürich 1887.

130) Wir benutzen die mit einem anziehend geschriebenen Lebensabriß seitens seines Sohnes E. DIETZGEN und der oben erwähnten Einleitung A. PANNEKOEKS versehene Neuausgabe, im Verlag von J. H. W. DIETZ Nachf., Stuttgart 1903. Weitere philosophische Schriften J. DIETZGENS sind: *Das Acquisit der Philosophie* und *Briefe über Logik*, beide erst nach seinem Tode herausgegeben von seinem Sohne EUGEN DIETZGEN (1895 2. Aufl. 1903). Dazu ist neuerdings noch eine ebenfalls von E. DIETZGEN veranstaltete Sammlung zerstreuter Aufsätze unter dem Titel *Erkenntnis und Wahrheit* gekommen (DIETZ, Stuttgart 1908).

131) Vom 7. November 1867, abgedruckt *Neue Zeit XX 2, 126—128.*

132) Auch S. 12 f. der *Streifzüge* nennt er als das Buch, was ihn neben FEUERBACH und dem Kommunistischen Manifest am meisten gefördert, die *Kritik der polit. Ökonomie.*

133) Daß dies nicht nur, wie bekannt, die Meinung GOETHES, sondern auch diejenige KANTS gewesen ist, ja, daß GOETHE in seinem Handexemplar von KANTS Kritik der reinen Vernunft die betreffende Stelle doppelt angestrichen hat, habe ich in meinem Buche: *Kant, Schiller, Goethe* (Leipzig 1907) S. 230 f. gezeigt.

134) Vgl. die vorige Anmerkung.

135) *F. A. Lange, Gesch. d. Materialismus,* herausgeg. von *O. A. Ellissen* (Reclam) II 197.

136) Ebd. S. 207. DIETZGEN nennt LANGE übrigens an anderer Stelle (Kl. philos. Schr. 142) den „verstorbenen sozialistischen Freund“, meint freilich anderseits (*Streifzüge* S. 51) wieder, er habe „die Sozialdemokraten nicht gründlich gekannt, sonst würde er gewußt haben, daß von ihnen . . . die mechanische Weltanschauung kompletiert ist“.

137) Lange a. a. O. II, 105.

138) Vgl. *Kleinere philos. Schriften* S. 131, vgl. überhaupt die Artikelserie *Sozialdemokratische Philosophie* (aus dem *Volksstaat* von 1876), ebend. S. 94—142; auch die an seinen Sohn Eugen gerichteten und von diesem herausgegebenen, ganz populär gehaltenen *Briefe über Logik* S. 150 f. und 186.

139) Vgl. auch *Kleinere phil. Schr.* S. 121—123, bes. S. 122: „Die Fragen, wie die Welt aussehen würde ohne Augen oder ohne Sonne, . . . ohne Intellekt oder ohne Empfindung, das sind absurde Fragen, und Narren mögen sie ergrübeln.“

140) *Kl. Schr.* S. 201. 141) 2. Aufl. S. 25.

142) Wie wenig DIETZGEN „Materialist“ im gewöhnlichen Sinne des Wortes war, geht aus dem unmittelbar voraufgehenden Satze (S. 149 unten) hervor, der „die Anschauung, daß die materiellen Dinge aus oder mittels der Materie bestehen“, als „unwahr, obgleich weit verbreitet“ bezeichnet.

143) EUGEN DIETZGEN in *Neue Zeit* XXII 1, S. 234.

144) *N. Z.* XXI , S. 197—207. 145) *N. Z.* XXII 1, S. 231—239.

146) Bd. XXII 2, S. 133—142 und 180—186.

147) BELFORT-BAX, Die Geschichtstheorie und Philosophie des Sozialismus. Ebd.

XXIII 1, S. 48—51. Schon 1888 hatte BELFORT-BAX die „neue Ethik“, d. h. die sozialistische, sowohl der epikurisch-egoistischen wie der christlich-asketischen gegenübertretende Ethik als „in gewissem Sinne absolut“ bezeichnet (*Neue Zeit* Bd. VI, S. 12).

148) A. PANNEKOEK, Klassenwissenschaft und Philosophie. *N. Z.* XXIII 1, 604—610. 149) ebd. XXIII 2, 118—123.

150) Neue Zeit XXIII 2, S. 508.

151) *Dialektisches. Volkstümliche Vorträge aus dem Gebiete des proletarischen Monismus* von Ernst Untermann, Stuttgart 1907, 142 S. Kleinoktav (im folgenden abgekürzt: *Dial.*). Namentlich die *Vorrede* dient zur Erkenntnis seiner Methode. 152) Vgl. z. B. *Dial.* S. 101—103, S. 130 f. Anm.

153) Vgl. dessen Aufsatz über JOSEF DIETZGEN, abgedruckt in *Logische Mängel* (= *L. M.*) S. 702.

154) So *Dialekt.* S. 42 Anm., vgl. auch S. 50 f., wo die fünf „wichtigen Punkte“ aufgezählt werden, in denen DIETZGEN über MARX hinausgegangen sei.

155) Selbst F. STAUDINGER nicht, der doch zuerst außerhalb der Parteikreise auf J. DIETZGEN aufmerksam gemacht hat,

156) *Log. M.*, S. 165 in Verbindung mit S. 125, wo es heißt, daß die Rudimente „vergangener Gedankenepochen“ „um so stärker hervortreten werden, je mehr die vor dem Übergang zum Marxismus verlebten Denkstadien in einem bürgerlicheu oder feudalen Milieu zugebracht wurden, wie das bei MARX (!), ENGELS, PLECHANOW, KAUTSKY, MEHRING und anderen hervorragenden Marxisten bekanntlich der Fall war“.

157) PETER LAWROW, Historische Briefe. Nach der 2. Auflage aus dem Russischen übersetzt von S. DAWIDOW. Mit einer Einleitung von Dr. CH. RAPPOPORT. Berlin 1901. XLII und 368 S. Vgl. auch des letzteren Monographie: La philosophie sociale de Pierre Lavroff, Paris 1900.

157a) [statt 157) auf S. 105]. Vgl. S. 204—207, 243 f., 322—324, 352 ff.

158) Vgl. darüber den schönen 15. Brief: „Kritik und Glaube (= Überzeugung)“.

159) Im übrigen verweisen wir auf die Monographie und die Einleitung RAPPOPORTS, vor allem aber auf das Werk LAWROWS selbst.

160) JAURÈS’ nicht im Buchhandel erschienene Dissertation war bis zur Veröffentlichung meiner Schrift *Kant und der Sozialismus* in Deutschland nahezu unbekannt geblieben. Nur VAIHINGER hatte in einem Literaturbericht im *Archiv für Geschichte der Philosophie VIII, 559* eine kurze Notiz darüber gebracht, durch die ich darauf aufmerksam wurde, die jedoch sonst nirgends, selbst nicht in den Kreisen des internationalen Sozialismus, Beachtung gefunden zu haben scheint.

161) Neue Zeit XVIII 2, S. 1—4, S. 33—37. Ich habe meinen damaligen Bericht hier durch verschiedene Zusätze bedeutend erweitert.

162) Abgedruckt in Neue Zeit XXIII, 2, (1894/5), S. 545—557).

164) Eine parallele Bewegung trat dann etwas später — namentlich von den 70 er Jahren ab — auch im Ausland ein. Näheres darüber s. bei *K. Vorländer, Gesch. d. Philos.* II, § 73, 4 S. 443—446. (3. Aufl.)

165) Vgl. die scharfe Polemik zwischen E. MARCUS und einem jüngeren Neukritizisten PAUL WÜST in *Kantstudien* XIII, S. 464—473.

166) KANTS Kr. d. r. V., S. 863.

167) Vgl. darüber K. VORLÄNDER, Gesch. d. Philos. (3. Aufl.) Bd. II, § 32 (KANTS transzend. Methode) und 72 (Die Neukantianer).

168) P. NATORP, Philosophische Propädeutik, 3. Aufl., Marburg 1909, I. Teil, bes. §§ 1, 5, 6, 7, 8.

169) So *Max Adler, Marx als Denker* (vgl. Kapitel VI unseres Buches), S. 17; vgl. auch S. 12 f., 15. Ebenso wird er auch von einem Gegner (dem Hartmannianer ARTHUR DREWS) als „erkenntnistheoretischer Monismus“ bezeichnet (*Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter,* Jena 1908, Bd. I, S. 30). Vgl. auch schon früher M. KRONENBERG in einer Besprechung einer meiner Arbeiten (*Ethische Kultur* 1900, Nr. 40).

170) In seiner soeben ausgegebenen Schrift *Vermehrung und Entwicklung* (Stuttgart 1910) berichtet KAUTSKY *(Vorwort S. V)*, daß LANGES *Arbeiterfrage* „während der 70er Jahre in Parteikreisen großes Ansehen genoß“.

171) Soeben (Herbst 1910) nach der 1. Auflage mit Einleitung und Anmerkungen neu herausgegeben von *Fr. Mehring* (Berlin, Buchhandlung Vorwärts, 1910).

172) Vielleicht hätte er sich ihm bei längerem Leben noch mehr genähert, als es zwischen der ersten und zweiten Auflage seines Hauptwerks unter dem Einfluß von H. COHEN bereits geschehen war. LANGE berichtet über diesen Punkt selbst (*Gesch. d. Materialismus ed. Ellissen* [*Reclam*] *II, 152)*, daß „die Veränderungen der ersten Auflage einer hauptsächlich durch das Buch Dr. COHENS veranlaßten erneuten Revision des ganzen KANTschen Systems zuzuschreiben“ seien. Vgl. ebend. S. 173 f., 174 f. — Mit dem „Buche Dr. COHENS“ ist dessen *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) gemeint, *Kants Begründung der Ethik* (1877) hat LANGE nicht mehr erlebt.

173) Die Antwort ENGELS' (vom 29. März 1865) auf einen Brief LANGES ist vor kurzem in der *Neuen Zeit* (XXVIII 1, 184—186) veröffentlicht worden; vgl. Anm. 97, sowie die einleitenden Bemerkungen F. MEHRINGS über die persönlichen Beziehungen zwischen MARX und LANGE ebd. S. 183 f.

174) Ausgabe *Reclam* (Ellissen): Bd. I, 380 (Urteil M.s über MANDEVILLE, DESCARTES und LOCKE), 388 f. (über LOCKE und PETTY, hier auch das im Text erwähnte Lob), 534 (über MANDEVILLE), 697 (über Vorgänger von MALTHUS).

175) 4. Auflage 1879, S. 212—252.

176) a. a. O., S. 12 Anm. und S. 60, vgl. zu letzterer Stelle auch S. 77—81 der Anmerkungen LANGES.

177) Die dann aber S. 260—262 der Anmerkungen sehr einleuchtend, ganz ähnlich wie später von ENGELS in seinem *Feuerbach*, erklärt wird.

178) „Ich selbst habe mir meinen Sozialismus nicht aus sozialistischen Schriften geholt, sondern direkt aus dem Studium der Volkswirtschaft und der Statistik“, schreibt er 21. Nov. 1867 an seinen Freund KAMBLI (*O. A. Ellissen, F. A. Lange*, Leipzig 1894, S. 189).

179) 2. stark erweiterte Auflage 1910.

180) Mit der Herausgabe desselben war er nach LANGES Tode von dessen Familie betraut worden. Bei dieser Gelegenheit möchten wir (wie auch schon in unserer *Gesch. d. Philosophie* II, 423 f.) feststellen, daß COHEN kein Schüler oder auch nur Anhänger LANGES gewesen ist, daß vielmehr letzterer (vgl. Anm. 172) in der zweiten Auflage seines Hauptwerks hinsichtlich der Auffassung KANTS unter dem Einfluß des jüngeren Kollegen stand.

181) Einer neueren Äußerung zufolge scheint COHEN allerdings auch an einen engeren historischen Zusammenhang zu denken. In seiner Schrift *Religion und Sittlichkeit* (Berlin 1907) sagt er nämlich von der „großen politischen Partei, welche das soziale Problem in seiner Konsequenz innerhalb der jetzigen Weltlage durchkämpft“: „Aus dem Idealismus der deutschen Philosophie war dieses Programm und diese Partei entsproßen, aus KANT und FICHTE; und selbst HEGEL konnte dabei vermöge seiner Staatsidee den Nährvater bilden. Und dennoch ist heutzutage das Wort Sittlichkeit und der philosophische Begriff der Ethik in jenen Kreisen ebenso zum Spott geworden wie jede Anspielung auf Religion . . . Der Materialismus der Geschichtsansicht ist der schroffste Widerspruch zu dem ethischen Idealismus, in welchem der Sozialismus, ebenso begrifflich wie historisch, seine Wurzel hat“ (a. a. O. S. 15 f.). Wir brauchen wohl nicht besonders zu erklären, daß wir diesen Standpunkt nicht teilen.

182) Berlin. 1907, 679 Seiten.

183) Eine kurze Wiedergabe des hauptsächlichsten Inhalts in meiner *Geschichte der Philosophie* (3. Aufl.), II 425—427.

184) S. 529, vgl. ferner S. 430 f., 511, 514, 530 f., 542, 544, 552 f., 554 f.

185) In 2. verbesserter Auflage, ebd. 1906 (702 S.). Doch sind die Änderungen nicht von prinzipieller Bedeutung. Das zweite systematische Werk STAMMLERS, seine *Lehre vom richtigen Rechte* (1902), streift nur an ganz vereinzelten Stellen den hier

behandelten Gegenstand. Derjenige, der die umfangreichen Bücher STAMMLERs nicht *in extenso* studieren kann oder will, findet den Kern derselben jetzt auf wenige Druckbogen zusammengezogen in desselben *Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft* (Teil II, Bd. 8 des TEUBNERschen Sammelwerkes *Kultur der Gegenwart, S. I—LX*). Vgl. auch meine beiden kritischen Referate in *Kantstudien*, Bd. I, S. 197—216 *(Eine Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage)* und Bd. VIII, S. 329—335 *(R. Stammlers Lehre vom richtigen Recht)*, oder die kurze Skizze in meiner *Geschichte der Philosophie* (3. Aufl.) II, 433—436.

186) Vgl. *K. Vorländer, Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit.* Diss. Marburg 1893, S. 6—12, 14 ff.

187) Die von OTTO GERLACH zum Kantgeburtstag 1899 in der Kantgesellschaft zu Königsberg gehaltene Rede über *Kants Einfluß auf die Sozialwissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung* (abgedruckt in der Tübinger *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft,* 1899, S. 644—663) ist ihrem wesentlichen Inhalt nach ein seiner Klarheit wegen lesenswertes Referat über STAMMLERs Buch. Auch GERLACH zeigt, wie STAMMLERs Fragestellung und Methode durchaus vom Kritizismus diktiert ist und mit der sogenannten „ethischen“ Richtung in der Nationalökonomie, in die SOMBART ihn einzureihen versucht hat, nichts zu tun hat. Er schlägt vor, STAMMLERs Lehre als „realistischen Idealismus“ zu bezeichnen und ist überzeugt, daß sie berufen sei, „einen Markstein in der Geschichte der Sozialwissenschaft zu bilden und diese in die von der KANTschen Philosophie gewiesenen Bahnen hineinzuleiten“. Das ist freilich bis heute noch nicht geschehen STAMMLERs Buch hat zwar manche Freunde, aber auch manche energische Gegner, wie MAX WEBER u. a., gefunden.

188) Die *Sozialpädagogik* erschien 1904 in zweiter vermehrter Auflage (XXIV und 400 Seiten). Soweit die Zusätze derselben unser engeres Thema betreffen, sind sie in unserer obigen Skizze des Inhalts berücksichtigt worden. Die 1909 erschienene 3. Auflage enthält nur unbedeutende Veränderungen.

189) Beide jetzt auch in NATORPs *Gesammelten Abhandlungen zur Sozialpädagogik, I. Abteilung* (Stuttgart 1907) S. 1—36, bzw. 69—98 veröffentlicht.

190) Eine ausführlichere Besprechung habe ich seinerzeit in der *Zeitschrift für Philosophie u. philos. Kritik* (Bd. 114, S. 214—240) unter dem Titel: *Eine Sozialpädagogik auf Kantischer Grundlage* gegeben, vgl. besonders S. 224—239. — Zu NATORPs Streit mit den Individual-Pädagogen der HERBARTschen Schule vgl. *Staudinger Kants Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart* in *Kantstudien* IX, 211—245.

191) Präziser scheint mir statt dessen aus Gründen, die ich Zeitschr. f. Philos. a. a. O. S. 225 und Kantstudien I, 200 f. dargelegt habe, der Begriff: Zusammenleben von Menschen als bestimmbarer, trieberfüllter, willensfähiger Wesen. Vgl. auch NATORP, 2. Aufl. S. 152.

192) *Zum Gedächtnis Kants* (1904), zuerst in *Die Deutsche Schule, Bd. VIII, S. 65 ff.* und in französischer Sprache in der *Revue de Métaphysique et de Morale* veröffentlicht, jetzt auch in NATORPs neuem Buche *Philosophie und Pädagogik* (Marburg 1909), S. 297 bis 326 abgedruckt. Wir zitieren nach dieser letzten Ausgabe.

193) Neben seiner Auswahl-Ausgabe von PESTALOZZIs Werken (3 Bde., Langensalza 1905) eine Reihe von Einzelabhandlungen, die jetzt in seinen *Gesammelten Abh. zur Sozialpädagogik* (Stuttgart 1907) zu finden sind. Eine kurze Zusammenfassung gibt das Bändchen *Pestalozzi, sein Leben und sein Wirken*, Leipzig, Teubner 1909 (134 S.),

194) Eine Weiterführung von NATORPs sozialpädagogischen Gedankengängen versucht dessen Anhänger A. GÖRLAND in seiner Schrift *Paul Natorp als Pädagoge mit einem Beitrag zur Bestimmung des Begriffs der Sozialpädagogik* (Leipzig 1904), über die ich *Kantstudien* X, 177—180 näher referiert habe. U. a. meint GÖRLAND, daß der dreifachen Eigenschaft des Menschen als ökonomischen, staatsbürgerlichen und sittlichen Individuums das Talent als ökonomischer, der Charakter als staatsbürgerlicher, das — Genie als sittlicher Wertausdruck entspreche (indem er unter „Genie“ die höchste Stufe der geistig-sittlichen Persönlichkeit versteht).

195) Vgl. sein früheres Werk: Das Sittengesetz (2. Aufl. Berlin 1897) und manche kleinere Abhandlung.

196) Jahrgang 1904. Bd. I (Februarheft) S. 103—114.

197) Eine Vorstufe zu diesem Zukunftsideal erblickt STAUDINGER in der Konsumgenossenschaft, für die er denn auch seit mehreren Jahren in Wort und Schrift, theoretisch wie praktisch, tätig ist.

198) Darmstadt, E. Roether, 1907, 160 S.

199) Verwandt, aber keineswegs identisch mit NATORPS (im Text S. 135) Dreiteilung in wirtschaftliche, regierende und bildende Tätigkeit. — Bezüglich der Unterscheidung von ‚Gesellschaft' und ‚Gemeinschaft' bezieht sich STAUDINGER selbst (a. a. O. S. 4) auf das bekannte gleichnamige Werk von F. TÖNNIES.

200) Diese Vierteilung erinnert nicht nur an die platonischen Kardinaltugenden, sondern auch an die ähnlichen Ausführungen COHENS und NATORPS (s. oben); doch will STAUDINGER Besonnenheit nicht, wie NATORP, mit innerer Reinheit oder schönem Maß der Seele gleichsetzen, das keine Grundforderung der Gemeinschaft sein könne.

201) So urteilt STAUDINGER im Gegensatz zu NATORP (s. oben S. 141).

202) Wir übergehen die hier folgende Analyse von DIETZGENS Hauptgedanken über Moral, weil wir selbst sie an anderer Stelle dieses Buches behandeln; für die neueren Diskussionen über Sozialismus und Ethik verweist STAUDINGER selbst auf meine Arbeiten.

203) So z. B. auch nicht die für den Sozialisten interessanten beiden Bücher von ANTON MENGER: *Neue Staatslehre* (2. Aufl., 1904) und *Neue Sittenlehre* (Jena 1905), die auf der Grundlage seiner Rechtsanschauungen die Umrisse eines sozialistischen Rechts- und Moralsystems entwerfen wollen, daher nicht mit Unrecht als „Juristen-Sozialismus" bezeichnet worden sind. Wo KANT erwähnt wird, geschieht dies in polemischer Absicht. Sittlich ist, wer „sich den sozialen Machtverhältnissen anpaßt" (Neue Sittenl. S. 3). — Neuerdings hat RUDOLF GOLDSCHEID (Wien) in mehreren Schriften eine „entwicklungs-ökonomische" Begründung des Sozialismus versucht, die aber nur hier und da an KANT anklingt. — Auch die heute in einer ganzen Reihe von Kulturländern sich mehrenden Versuche den Sozialismus religiös-ethisch zu begründen gehören bei allem Interesse, das sie bieten, methodisch nicht in diesen Zusammenhang (vgl. meinen ausführlichen Aufsatz *Sozialdemokratische Pfarrer* im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXX 2, März 1910, S. 455—514).

204) Vgl. den unter obiger Überschrift erschienenen Aufsatz STAUDINGERS in den Philosophischen Monatsheften (herausg. von NATORP) XXIX (1893), S. 30—53 und 198—219.

205) K. VORLÄNDER, Geschichte der Philosophie (3. Aufl. 1911) Bd. II, S. 482 f.

206) Arch. f. Sozialw. XXIX 3, S. 895ff. 207) Bd. IV, S. 172—177.

208) a. a. O. S. 35. Vgl. auch Neue Zeit XXIV 2, S. 525f.

209) MARX, Vorwort zu *Kapital* Bd. I (1. Aufl.) S. 4.

210) *Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Vorwort S. VII.*

211) Denn die unter dem Titel *Aus Theorie und Praxis* von A. SÜDEKUM ins Deutsche übersetzte Sammlung populärer „Sozialistischer Studien" (Berlin 1902, 266 S.) von Jaurès enthält, was unser Thema angeht, nur ganz allgemeine Sätze, wie z. B. den an KANT erinnernden, daß „in jedem Individuum die Menschheit respektiert, das volle Menschentum möglichst entwickelt werden muß" (S. 165), ohne eine philosophisch-methodische Begründung zu versuchen.

212) Damit entschuldigen das Fehlen umfassender wissenschaftlicher Werke sozialistischerseits u. a. auch die beiden heutigen Antipoden BERNSTEIN und KAUTSKY in ihrem gemeinsamen Vorwort zur *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen* (1895), Bd. I, S. IX.

213) *Die Grundprobleme des Marxismus* (Stuttgart 1910 S. 97). PLECHANOW bleibt im übrigen auch hier bei seiner materialistischen Philosophie. Er eröffnet seine Schrift

mit der Erklärung, daß der Marxismus „eine ganze Weltanschauung“ und zwar „die zurzeit erreichte höchste Entwicklungsstufe der Weltanschauung“, nämlich den „modernen Materialismus“, darstelle. Man dürfe nicht willkürlich zwei Seiten des letzteren, die historische und ökonomische, aus dem Gesamtkomplexe herausreißen und sie „als etwas vom philosophischen Materialismus Unabhängiges, ja fast ihm Entgegengesetztes betrachten“ (S. 7 f.). — In, wie es scheint, unbewußtem Gegensatz zu seinem Meister bezeichnet es dagegen der autorisierte Übersetzer der Schrift (M. NACHIMSON) gerade als einen Fehler, daß der Marxismus von vielen seiner Anhänger als „eine Lösung aller möglichen Fragen“ angerufen werde, während er doch — wie N. mit Recht bemekt — „bloß eine Forschungsmethode ist“ (a. a. O. *Vorwort* S. 6).

214) In *Der sozialistische Akademiker* (Vorläufer der gegenwärtigen *Sozialistischen Monatshefte*) 1896, Nr. 7 und 8. Die obigen Sätze sind von uns zitiert nach dem Bericht in *Neue Zeit* XIV 2, S. 820, der SCHMIDTS Artikel als „sehr fesselnd“ bezeichnet.

215) In der *Literarischen Rundschau* des *„Vorwärts“* vom 17. Oktober 1897.

216) „CONRAD SCHMIDT gegen KARL MARX und FRIEDRICH ENGELS“, *Neue Zeit* XVII, 1, S. 133—145. Vgl. dazu die Erwiderung von C. SCHMIDT ebd. S. 324—334, und die Replik von PLECHANOW: *Materialismus und Kantianismus*, ebd. S. 589 ff., 626 ff. Über das ganze Problem handelt STAUDINGER unter dem Titel: ‚Der Streit um das Ding an sich und seine Erneuerung im sozialistischen Lager‘, *Kantstudien IV, 167—189.*

217) a. a. O. S. 333. Vgl. auch *L. Woltmann, Der historische Materialismus,* S. 310 Anm. 218) *Neue Zeit* XVIII 2, Nr. 28 und 29.

219) Bd. IV (Septemberheft 1908), S. 523—531.

220) vgl. WOLTMANN (unten S. 176).

221) Kr. d. pr. V. (Reclam) S. 7 Anm. Vgl. über das ganze Thema meine in Anm. 186 erwähnte Dissertation.

222) *Nochmals die Moral*, Dezemberheft S. 795—798.

223) Vgl. des Verfassers Dissertation S. 60 f., sowie sein Buch: *Kant, Schiller, Goethe* (Leipzig 1907), S. 96 ff

224) Vgl. unser eigenes Urteil über KANTS Geschichtsphilosophie im ersten Kapitel.

225) Er ertrank am 30. Januar 1907, noch nicht 36 jährig, beim Baden im Mittelmeer, zu Sestri bei Genua. Über seine vielseitige geistige Wirksamkeit orientiert am besten das seinem Andenken gewidmete Gedenkheft (April 1907) der von ihm gegründeten und fünf Jahre hindurch bis zu seinem Tode geleiteten *Politisch-Anthropologischen Revue* (94 S.). Über seine Persönlichkeit berichtet dort u. a. RAOUL RICHTER, über seine Philosophie K. VORLÄNDER, über seine Stellung zu Sozialismus und Politik ED. BERNSTEIN.

226) WOLTMANN versteht hierunter, dem Sprachgebrauch der Marxisten, insbesondere ENGELS', folgend, die deutsche Philosophie von KANT bis — FEUERBACH.

227) *Neue Zeit* XVII 1, 484—489. Die gereizte Polemik zwischen WOLTMANN und F. MEHRING s. ebenda XVII 1, 118—122 und 279—282.

228) Novemberheft 1900, S. 718—724.

229) 1. Halbjahr 1901, S. 123 ff., 362 ff., 415 ff.

230) Vgl. oben S. 131 f. (STAMMLER), S. 135 f. (NATORP), S. 141 f. (STAUDINGER).

231) Vgl. die Jahrgänge der *Neuen Zeit* 1898—1900 (Bd. XVI, 2 bis XVIII, 2), in zweiter Linie auch die der *Sozialistischen Monatshefte* in dieser Zeit.

232) Verlag der Sozialistischen Monatshefte, 1901, 50 S.

233) Wir geben im folgenden nur einen Auszug dessen, was wir damals, als die eben erschienene Schrift BERNSTEINS mehr aktuelles Interesse bot, ausführlicher dargelegt haben (*Neukantische Bewegung etc.*, S. 47—60). Dort sind auch weitere Kritiker BERNSTEINS (WOLFG. HEINE, CHR. RAPPOPORT) näher berücksichtigt.

234) Im „Vorwärts“ vom 15. und 18. Juni 1901 (Ke.). Die Sperrungen rühren von mir her.

235) Vgl. das Sach-Register in meiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (HENDEL) unter Wissenschaft, System, systematisch.

236) Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie* (Ausg. von 1907), S. LVIII.

237) Vgl. besonders „Nachtrag IV“, S. 46—48 seiner Schrift.

238) So BERNSTEIN in seinem EISNER erwidernden Artikel *„Idealismus, Kampftheorie und Wissenschaft“* (*Sozialist. Monatshefte* 1901, S. 597 ff) S. 602.

239) Sozialist. Monatshefte 1901, S. 777—785.

240) *Socialisme et Science* (Paris 1903), S. 2—4.

241) RAPPOPORT, *Y a-t-il un Socialisme scientifique?* in *La Revue Socialiste* 1901, S. 195 ff.; vgl. bes. S. 212, 217.

242) Janvier 1900. Auch besonders herausgegeben unter dem Titel: Le matérialisme de MARX et l'idéalisme de KANT. Suresnes 1900.

243) *Kant était-il un sophiste bourgeois?* Réponse à PAUL LAFARGUE. Suresnes 1900.

244) S. 18 f. LAFARGUE scheint KANT aus keiner anderen Quelle als aus MARX und ENGELS zu kennen.

245) La Revue Socialiste, p. 633—635.

245a) *Rappoport, La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution.* Paris, ohne Jahr (1903). 247 S. Vgl. außer der ganzen Vorrede (S. I—XV), bes. S. 139 f., 243 ff. — Wir behalten uns vor, auf die geschichtsphilosophischen Ansichten Rappoports im systematischen Teile unserer Arbeit zurückzukommen.

246) Der fertigen Übersetzung meiner ersten Schrift wurde allerdings, obwohl sie die Vorsicht gebraucht hatte, statt des gefährlichen Wortes „Sozialismus“ die unverfänglicheren „Kollektivismus“ bzw. „Sozialphilosophie“ anzuwenden, von der Charkower Zensur die Druckerlaubnis vorläufig verweigert (1902). Erst 1909 sind vier sozialphilosophische Abhandlungen von mir als Buch unter dem Titel *Marx und Kant* von Professor TUGAN-BARANOWSKY herausgegeben worden (vgl. Anm. 270).

247) Die Übersetzung ins Deutsche verdanke ich meinem Freunde O. A. ELLISSEN in Einbeck.

248) Neue Zeit XVIII 2, Nr. 32—34, S. 132—140, 164—174, 196—207. Das Doppelmotto ist aus KAUTSKYS *Erfurter Programm* und VAIHINGERS *Hartmann, Dühring und Lange* entnommen. VAIHINGER wird sich wundern, sich als „einzigen rechtgläubigen Anhänger LANGES“ (a. a. O. S. 134, Anm. 1) bezeichnet zu finden. Dieses Prädikat wäre höchstens auf O. A. ELLISSEN anzuwenden, dessen LANGE-Biographie jedoch BERDIAJEW nicht zu kennen scheint.

249) B. bezieht sich von deutschen Philosophen besonders auf RIEHL, AVENARIUS, WINDELBAND, SIGWART und die SCHUPPEsche Schule. Am wenigstens scheint er H. COHEN zu kennen, da er ihn einen „Denker leichteren (!) Schlages“ nennt (S. 136); ein Vorwurf, der gerade COHEN gewiß sonst noch nie gemacht worden ist.

250) S. 139 f., vgl. S. 164. Hier könnte CONRAD SCHMIDT, der denselben Fehler wie LANGE macht, von BERDIAJEW lernen.

251) Vgl. dessen schon erwähnte Abhandlung, *Kantstudien* IV, 167 ff.

252) Vgl. z. B. *Kants Theorie der Erfahrung* (2. Aufl.) S. 267: „Wir müssen unterscheiden, was KANT, von der inneren Logik seiner Methode getrieben, angestrebt hat, von dem Ausdruck, in welchem er die Einheit seines Grundgedankens selbst begriffen und dargestellt hat“. Noch stärker in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* (1902); vgl. dazu den *Index* GÖRLANDS (1906) unter ‚KANT‘ (S. 48 ff.).

253) COHEN, ebd. S. 605 Anm.; vgl. 135.

254) Kritik der reinen Vernunft, S. 336 f. (ed. VORLÄNDER S. 292). Vgl. auch oben Kap. III (zu DIETZGEN). S. 90 f.

255) ebd. 1. Vorr. S. VII (9).

256) Der Titel des Buches lautet in deutscher Übersetzung: *Subjektivismus und Individualismus in der sozialen Philosophie.* Eine kritische Studie über MICHAILOWSKY: nebst Vorwort von PETER V. STRUVE. Petersburg 1901. LXXXIV, IV u. 267 Seiten.

257) a. a. O. S. 222 ff. Vgl. das übereinstimmende Urteil V. ADLERS S. 227 unseres Buches.

258) Kr. d. r. V. 2. Aufl., S. 254 f.; vgl. den Artikel *Kontinuität* in dem Sachregister meiner Ausgabe.

259) BRAUNS Archiv a. a. O. S. 723—739.

260) Im *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpolitik* XXX (1910), 572—579. Auch die Berichterstatterin kann es doch nicht unterlassen, diese Vertreter der neuen „Intelligenz", darauf hinzuweisen, daß der Ministerpräsident Stolipin ebenso gesprochen, und ihnen das „Verfehlte" vorzuhalten, daß sie das politische und soziale Leben auf individualethischen, ganz subjektivistischen Grundformen aufbauen wollen (a. a. O. 578f.)

261) *Neue Zeit* XX 2, S. 57.

262) *Marx, Das Kapital, Bd. III 1, S. 61.* 263) ebd S. 63.

264) TUGAN, a. a. O., S. 238.

265) MARX a a. O. S. 231 f. Die im Text gesperrten Worte sind auch bei MARX gesperrt.

266) TUGAN S. 238f.

267) Leider gibt er, anscheinend um den populären Charakter seiner Schrift zu betonen, nirgends den Ort der Zitate an; ebenso fehlt eine Inhaltsübersicht.

268) Der Kommunismus unterscheidet sich nach TUGAN (a. a. O. S. 13—17) dadurch vom Sozialismus im engeren Sinne (Kollektivismus), daß bei ersterem das persönliche Einkommen fehlt.

269) Das zeigt sich denn auch in einer Besprechung des Buches durch K. KAUTSKY (*Neue Zeit* 1907/1908 II, S. 540—551, 607—612), die trotz heftiger Polemik gegen andere, auch von uns noch zu erwähnende Partien des Buches, doch ihre Genugtuung über Schlußfolgerungen, wie die obigen, nicht verhehlt.

270) *Vorländer, Karl, Prof., Kant und Marx, Umrisse eines ethischen Sozialismus.* Übersetzt mit Genehmigung des Verfassers von B. J. ELKIN. Mit einem Vorwort von M. TUGAN-BARANOWSKY. St. Petersburg 1909. VIII und 226 S. (Der Nebentitel *Umrisse usw.* rührt nicht von mir her). Ich benutze im folgenden im allgemeinen die Verdeutschung des Vorworts durch meinen Freund O. A. ELLISSEN, unter gelegentlicher Heranziehung einer zweiten, mir nachträglich von dem Übersetzer ELKIN zugestellten. Beiden Herren sage ich an dieser Stelle für ihre Mühe meinen Dank.

271) Näheres s. bei *K. Vorländer, Neukantische Bewegung* usw. S. 21—23.

272) vgl. ebd. S. 49f., 52, 59 f.

273) Stenograph. Ber. des deutschen Reichstags.

274) *Eduard David, Referenten-Führer.* Eine Anleitung zum Erwerb des für die sozialdemokratische Agitationstätigkeit nötigen Wissens und Könnens. 2. Aufl. (1908) S. 27f., vgl. S. 31.

275) Weiteres s. in meinem Aufsatz: *Marx oder Kant? Ein Beitrag zur neuesten Diskussion über dieses Thema* im *Archiv für Sozialwissenschaft* usw. XXVIII, S. 693—705.

276) Die Artikel KAUTSKYS befinden sich unter den Überschriften: „Die Fortsetzung einer unmöglichen Diskussion", „Noch einmal die unmögliche Diskussion" „Der mögliche Abschluß einer unmöglichen Diskussion" in Nr. 48—51 des 23. Jahrgangs der „Neuen Zeit"; diejenigen EISNERS unter der Überschrift „Debatten über Wenn und Aber" in sieben Beilagen des „Vorwärts" vom 2.—13. September 1905, von denen für uns nur die sechste in Betracht kommt.

277) Neue Zeit 1905/6 I, S. 275f.

278) Vgl. die Erklärung zu Anfang seines ersten von uns (Text S. 144) besprochenen KANT-Jubiläumsartikels (1904 I, S. 103). Folgende weitere Aufsätze STAUDINGERS gehören hierher: *Ein Streit um Erkenntnis* (PANNEKOEK und B. BAX), Aprilheft 1905; *Voraussetzungen der Philosophie* (hauptsächlich über DIETZGEN), August 1905; *Cohen und Kautsky*, April 1906; *Praktisches und Philosophisches zum Bremer Schulstreit*, Januar 1907. Außerdem vgl. seine Literaturberichte in der *Rundschau*.

279) *Neue Zeit* XVII 2, 644.

280) *Neue Zeit* XVIII 2, S. 556—550, 586—591.

281) ebd. XX 2, S. 124.

282) Von M. KRONENBERGs Kantbuch, *Neue Zeit* XVII 1, 282—288. Vgl. die Erwiderung CONRAD SCHMIDTS ebd., S. 334.

283) „Eine Nachlese", *Neue Zeit* XVII 2, S. 147ff., 208ff., 239ff.

284) *Kant und der Sozialismus*, (Bd. XVIII 2, S. 1—4) und *Die Neukantianer* (ebd. S. 33—37).

285) *Die Neukantische Bewegung im Sozialismus*, S. 6f.

286) Sämtliche Artikel sind in der *Neuen Zeit* erschienen. Vgl. XX 2, S. 124. XXII 1, 553ff., 627ff., 658ff., XXII 2, 570ff., XXVI 1, 673—675. XXVII 2, 627f. XXVIII 2, 170f. Auf Einzelheiten einzugehen, würde zu weit führen.

287) Vgl. den ausführlichen Nekrolog ORANOS in der italienischen Halbmonatsschrift *Libri ed Autori* 1904, Nr. 2 und 3 (S. 1—30), sowie den kürzeren von FRANZ MEHRING in der *Neuen Zeit* XXII 1, 585—589. Ich selbst hatte Ostern 1903 noch die Freude, den auch als Menschen ausgezeichneten Gelehrten mit dem prächtigen Italienerkopfe in Rom öfters zu sehen und dann mit ihm zu korrespondieren, bis er (Januar 1904) von dem an seinem Leben nagenden, für sein feuriges Temperament und seine glänzende Rednergabe besonders tragischen Leiden (Kehlkopfkrebs) zu früh dahingerafft wurde. LABRIOLA war, außer mit der italienischen und französischen, auch mit der deutschen philosophischen Literatur sehr vertraut (wie denn auch seine Gemahlin eine Deutsche war).

288) Deutsch von F. MEHRING, Leipzig 1909. Wir zitieren nach der zweiten französischen Auflage (1902, 91 Seiten).

289) Zuerst 1896 veröffentlicht; auch hier zitieren wir nach der zweiten französischen Auflage (Paris 1902, 180 Seiten).

290) Vgl. auch den schon erwähnten Artikel GUNTERS über *Antonio Labriola und die Ethik* in der *Neuen Zeit* XVIII, 2. Von LABRIOLA stammt, außer den im Text behandelten Schriften, noch eine längere Kritik des auch von mir (*Kant und der Sozialismus* S. 34—36) besprochenen Buchs von MASARYK, unter dem Titel *Zur Krise des Marxismus* (1899), in deutscher Übersetzung *Neue Zeit* XVIII 1, 68—80.

291) Die man jetzt an der Hand der Ausgabe seiner *Scritti vari* von *B. Croce* (Bari 1906) verfolgen kann.

292) *Dr. A. Poggi, Kant e il socialismo* oder *La questione morale nel socialismo*. Palermo. 1904, 50 Seiten.

293) Auch von diesen nicht veröffentlichten Teilen gibt jedoch POGGIs Vorrede S. 7—10) den wesentlichsten Gedankengang, sowie das Register (S. 49 f.) eine Inhaltsübersicht.

294) XXI 1, S. 1. S. 3.

295) *Die materialistische Geschichtsauffassung und der psychologische Antrieb*. N. Z. XIV 2, S. 652—659.

295a) *Neue Zeit* XV 1, 213ff., 228ff., 260ff.; vgl. auch den in den gleichen Zusammenhang gehörigen Artikel *Utopistischer und marxistischer Sozialismus* ebd. S. 716—722.

296) *Karl Kautsky, Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Eine Antikritik, Stuttgart 1899. S. V.*

297) In einem Artikel: *Patriotismus, Krieg und Sozialdemokratie* (*Neue Zeit* XXIII 2, S. 344 ff.).

298) So KAUTSKY in einem anderen Artikel: *Klasseninteresse — Sonderinteresse — Gemeininteresse (Neue Zeit XXI 2, 265).*

299) ebd. XXIII 2, 718.

300) Vgl. ebd. S. 796f.

301) *Neue Zeit XXIV 1,* S. 76—85.

302) a. a. O. S. 3. Die Sperrungen rühren von KAUTSKY selbst her.

303) Archiv f. Sozialw. S. 761.

304) In dem schon erwähnten Artikel *Klasseninteresse — Sonderinteresse — Gemeininteresse.* (Neue Zeit XXI 2), S. 274.

305) XXIV 2, 516—529.

306) Berlin 1908, 48 Seiten.

307) Wie KANT, dachte in diesem Punkte auch GOETHE, der sich die betreffende Stelle KANTS in seinem Handexemplar doppelt angestrichen hat. Vgl. mein Buch: *Kant, Schiller, Goethe,* (Leipzig 1907) S. 230f. und S. 277.

308) Berlin 1909, 104 S.

309) Vgl. meinen Aufsatz *„Marx oder Kant?" Ein Beitrag zur neuesten Diskussion über dieses Thema (Arch. f. Soz. XXVIII 3, 693 ff.).*

310) MARX-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus. Herausgegeben von Dr. MAX ADLER und RUDOLF HILFERDING. Wien 1904, Wiener Volksbuchhandlung, X und 433 Seiten.

311) *Neue Zeit,* XXIII 1, 196ff., 242ff.

312) *Neue Zeit,* XXVI 1, 46f. Noch jüngst (Anfang März 1910) brachte *der Kampf* einen von dem Herausgeber geschriebenen Artikel über „die Gefahren des Reformismus".

313) Vgl. *Marx-Studien,* Schluß des Vorworts.

314) 1902/3 I, S. 485ff., 550ff.

315) Ebendarum betrachten wir auch STAMMLER nicht als „Gegner", sondern mehr als Fortbildner der materialistischen Geschichtsauffassung; vgl. Kap. IV.

316) Meine methodologische Differenz von M. ADLER habe ich seinerzeit in einem Aufsatz „Zur philosophischen Bewegung im Marxismus" (*Deutsche Worte,* Oktober 1904, S. 427—432) präzisiert. Vgl. dazu auch E. HAMMACHER, a. a. O. S. 469ff. und bes. S. 678—681.

317) s. Anm. 316.

318) IMMANUEL KANT zum Gedächtnis!", gehalten im Wiener „Sozialwissenschaftlichen Bildungsverein" am 9. Februar 1904. Abgedruckt im Februarheft 1904 von E. PERNERSTORFERS *Deutsche Worte*, S. 49—84. Dann auch als Sonderschrift, Wien und Leipzig (F. Deuticke) 1904, 47 S.

319) Wir brauchen kaum zu sagen, daß wir uns mit diesen vortrefflichen methodischen Bemerkungen MAX ADLERS durchaus im Einklang fühlen. Dagegen ist er in den Händen seiner parteigenössischen Kritiker in die Mitte zwischen zwei Extreme geraten. Der Übermarxist ANTON PANNEKOEK, der die kritische Unterscheidung zwischen kausal-genetischer und analytisch-logischer Untersuchung nicht zu begreifen scheint, tadelt ihn, weil er nicht bemerkt habe, daß die Teleologie nur — „der Ausdruck der Geistes- und Gemütsstimmung der reaktionären Bourgeoisie" sei und deshalb in schärfstem Gegensatz zur sozialistischen Weltanschauung stehe! Ihm ist der „Nachweis der gesellschaftlichen Wurzel weit wichtiger als alle erkenntnistheoretischen Beweisführungen". Demnach besteht ihm die „einzige reale Verwandtschaft" zwischen KANT und MARX in der zwischen beiden liegenden historischen Entwicklung; wie denn überhaupt „die modernen philosophischen Ansichten und Systeme nur [!] aus den modernen gesellschaftlichen Verhältnissen zu begreifen sind". *A. Pannekoek, Marxismus und Teleologie* in: *Neue Zeit* XXIII 2, S. 428—435 und besonders S. 468—473). Zu solchem freiwilligen Verzicht auf alle Erkenntnistheorie ist natürlich vom philosophischen Standpunkt nichts weiter zu sagen.

In das entgegengesetzte Extrem fällt PAUL KAMPFFMEYER in den *Sozialistischen Monatsheften* (1905 I, S. 218—225: *Zur Kritik der philosophischen Grundlagen des Marxismus*). Er begrüßt ADLERS Schrift freudig als „begeisterte Verkündigung eines sittlichen Ideals", eines „Reichs der Ethik", die hier „eine weltumwälzende Rolle spielt", nennt sie aber zugleich eine nachhaltige „Minierarbeit" an den Fundamenten des Marxismus, ja ein, wenngleich ungewolltes, „Zerstörungswerk" und hofft zum Schluß: ADLER werde die Ethik aus der „Aschenbrödelstellung", die sie bisher noch

in den marxistischen Schriften einnehme, herausreißen und zur „herrschenden Königstochter“ erheben. MAX ADLER wird wohl dazu geseufzt haben: Gott behüte mich vor meinen Freunden!

320) XXVI 1, S. 52—61. 321) Vgl. NATORP, oben S. 134, 140.

322) *Marx als Denker. Zum 25. Todesjahre von Karl Marx.* Berlin 1908, Vorwärts-Buchhandlung, 96 S.

323) *Neue Zeit* 1905/6 II, S. 485—499. Die Unterabschnitte lauten: *1. Leben und Wissenschaft. 2. Die Ethik Kants. 3. Die Begründung des Sozialismus.*

324) *) Über letzteres Thema vgl. auch *J. Karner* (Karl Renner), *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute* in *Marxstudien* I, 65—192.

325) ebd. S. 516—529 in dem Artikel: *Leben, Wissenschaft und Ethik.*

326) Noch immer scheint also KAUTSKY das Kantische *a priori* zeitlich aufzufassen; vgl. auch seine *Ethik* S. 23f.

327) *O. Bauer, Die Geschichte eines Buches, Neue Zeit 1907/8 I, S. 23—33.*

---

*) Es muß im Text auf S. 268 324) statt 234) heissen.

# Namenregister.

Die Hauptstellen sind durch Fettdruck hervorgehoben. * bedeutet ‚Anmerkungen‘.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

# Marx und Hegel.

Von **Dr. Johann Plenge.**

Gr. 8. 1911. Unter der Presse.

# Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre.

Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form.

Von **Dr. Emil Lask.**

Gr. 8. 1911. M. 6.—. Geb. M. 7.50.

## Christoph Sigwart:

# LOGIK

**In 2 Bänden. Vierte, durchgesehene Auflage,**

besorgt von Professor Dr. Heinrich Maier in Tübingen.

Unter der Presse.

# Kleine Schriften.

Erste Reihe.

**Zweite, berichtigte u. vermehrte Ausgabe.**

Mit 2 Facsimiles von Giordano Bruno.

Kl. 8. 1889.

Ermäßigter Preis M. 1.80. Geb. M. 2.80.

Zweite Reihe.

**Zweite, unveränderte Ausgabe.**

Kl. 8. 1889.

Ermäßigter Preis M. 1.50. Geb. M. 2.50.

**Inhalt:** Erste Reihe. Cornelius Agrippa von Nettesheim. — Theophrastus Paracelsus. — Giordano Bruno vor dem Inquisitionsgericht. — Thomas Campanella und seine politischen Ideen. — Johannes Kepler. — Zum Gedächtnis Schleiermacher's. — Jakob Schegk — Beilagen: 1. Giordano Bruno's Handschrift und die Noroff'schen Manuscripte. — 2. Itinerarium Bruno's. — 3. Nachtrag zur Lebensgeschichte Campanella's. — Zweite Reihe: Ueber die sittlichen Grundlagen der Wissenschaft. — Der Kampf gegen den Zweck. — Ueber die Natur unserer Vorstellungen von räumlichen und zeitlichen Größen. — Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache. — Die Unterschiede der Individualitäten. — Ueber die Eitelkeit.

## Wilhelm Windelband:

# Präludien.

**Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie.** Dritte, vermehrte Auflage. 8. 1907. M. 7.50. Gebunden M. 9.—.

Inhalt: Ueber die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie. — Was ist Philosophie? — Ueber Sokrates. — Zum Gedächtnis Spinozas. — Immanuel Kant. — Ueber Hölderlin und sein Geschick. — Aus Goethes Philosophie. — Goethes Faust und die Philosophie der Renaissance. — Ueber Denken und Nachdenken. — Normen und Naturgesetze. — Kritische oder genetische Methode? — Geschichte und Naturwissenschaft. — Vom Prinzip der Moral. — Das Heilige. — Sub specie aeternitatis.

# Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.

Fünfte, durchgesehene Auflage. Lex. 8. 1910. M. 12.50. Geb. M. 15.—

# Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts.

Fünf Vorlesungen. Zweite, durchgesehene Auflage.

8. 1909. M. 2.—. Gebunden M. 2.80.

**Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775.** Mit Facsimiles nach 2 Blättern aus dem Kantischen Nachlaß. Von Dr. **Theodor Häring**, Repetent in Schöntal. Lex. 8. 1910. M. 5.—.

Häring gibt zunächst einen ausführlichen Kommentar aller für seine Zwecke in Betracht kommenden Blätter des Duisburgschen Nachlasses. Diesem Kommentar folgt die systematische Darstellung einiger Hauptprobleme dieser Blätter, worauf im dritten Teil der Untersuchung ein kurzer Überblick über Kants Standpunkt um 1775 gegeben wird. Am Schluß ist ein Register der Hauptbegriffe, die in den Blättern vorkommen, angefügt.

Die Beigabe der Reproduktion von zwei Blättern aus dem Duisburgschen Nachlaß soll die Anschaulichkeit der Darstellung erhöhen.

**Untersuchungen zu Kants physischer Geographie.** Von Dr. **Erich Adickes,** Professor in Tübingen. Lex. 8. Unter der Presse.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Der erste, größere, untersucht Verwandtschaftsverhältnisse und Entstehungszeit von 20 auf uns gekommenen Collegheften, die auf Kants Vorlesung über physische Geographie zurückgehen.

Der II. Teil der Untersuchungen weist für die Europa und Amerika behandelnden Schlußabschnitte der Rinkschen Ausgabe (und damit auch des Diktattextes) die von Kant benutzten Quellen nach, die sämtlich spätestens bis zur Ostermesse 1759 veröffentlicht wurden und von Kant vielfach wörtlich ausgezogen sind.

**Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft.** Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft. Vortrag gehalten auf dem International Congress of arts and sciences in St. Louis. Von D. **Ernst Troeltsch.** 8. 1905. M. 1.20.

**Die Psychologie in Kants Ethik** von **Alfred Hegler,** Repetent am ev. theol. Seminar in Tübingen. 8. 1891. Ermässigter Preis M. 3.—.

**Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft** von Dr. **Albert Schweitzer** in Straßburg i. E. 8. 1899. Ermässigter Preis M. 3.—.

**Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie.** Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie. Von D. Rudolf Otto, Professor an der Universität Göttingen. Groß 8. 1909. M. 3.50. Geb. M. 4.40.

Alle philosophische Arbeit, auch die religionsphilosophische, steht nach Ottos Auffassung heute unter dem Zeichen der Rückkehr zu Kant. Der eigentlich kritische Geist und die scharfe Methode der Kantischen Philosophie ist durch den Einbruch der Romantik in die Philosophie verdorben worden, während Fries für Otto der wirklich kritische und bis heute moderne Fortbildner des Kantischen Denkens ist. Darum hält er es besonders für Studenten der Theologie, als Vorbereitung für die Glaubenslehre, für notwendig, eine knappe, geschlossene Darstellung dieser charaktervollen, tief in Kant gründenden Philosophie in die Hand zu bekommen. Die Darstellung Otto's ist zugleich so eingerichtet, daß sie einen Leitfaden gibt, nach dem sich Kants großes Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, übersehen und lesen läßt.